**Coperta seriei de MIRCEA BACIU**

**D.D. ROŞCA**

**PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOfiEI ANTICE ŞI MEDIEVALE**

**Ediţie îngrijită şi Cuvânt înainte de VASILE MUSCA Prefaţa CALINA MARE**

EDITURA DACIA CLUJ-NAPOCA, 1986

**IUI 30 IQili**

CUPRINSUL

*Prefaţă* 7

*Cuvânt înainte al îngrijitorului ediţiei*... 15

Notă asupra ediţiei 29

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI ANTICE 31

*Introducere* 32

*Elemente de gândire filosofică şi ştiinţifică în Egiptul antic şi Mesopotamia antică* 39

Egiptul antic 46

McSopotamia antică 73

*Filosofia în China antică* 100

*Filosofia în Grecia antică* 137

Introducere 137

Şcoala milezianã 167

Heraclit din Efes 186

Pitagorismul 201

Eleatismul 224

Structura corpusculară a materiei 241

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI MEDIE

VALE 305

*Introducere* 306

*Filosofia în apusul Europei şi în Orientul*

*Apropiat în cursul veacurilor VI – VIII* 317
*Filosofia medievală în veacurile IX ŞI X…* 335
*Încercarea de sinteză a lui Ioan Scotus Erigena…* 342
*Problema universalelor. Nominalismul ca poziţie de gândire progresistă în veacul XI* 356
*Lupta între „dialectică şi teologie”, între gândirea raţională şi cea mistică în secolele X – XII…* 366

*PREFAŢĂ*

*Pentru cei ce-l cunosc pe D.D. Roşca doar din lucrările publicate, el apare ca o personalitate de frunte a creaţiei filosofice româneşti de la mijlocul secolului XX.*

*Aceasta, în primul rând, prin lucrarea sa* Existenţa tragică, o *sinteză de mare concentrare, în care opţiunile filosofice apar ca rezultat al unei meditaţii responsabile asupra existenţei ca întreg, precum şi asupra condiţiei umane.*

*Aceasta, în al doilea rând, prin opera vastă de tălmăcire şi interpretare competentă şi nuanţată a filo-sofiei hegeliene.*

*Aceasta, în al treilea rând, printr-o serie de eseuri de construcţie şi critică filosofică, în care discută complex creaţia umană de valori filosofice, mai ales de valori filosofice româneşti, – trecute şi contemporane lui – cu foarte responsabilă angajare etică şi patriotică.*

*Matricea interpretativă, esenţialmente unitară, care i-a călăuzit demersurile critice şi constructive, are marele merit al deschiderilor spre nou, pe fondul cultivării respectului faţă de spiritul ştiinţific lucid.*

**1** D.D. Roşca dădea el însuşi o apreciere deosebită acestei lucrări. Astfel, în 1965, Ha a 70-a aniversare, o considera „o cuprinzătoare şi cu totul personală încercare de sinteză filosofică, realizată la nivel de considerabilă adâncime”; la apariţia ediţiei definitive, în 1969, o prezenta ca „o carte mică şi totuşi *«mare»* între scrierile mele”; iar la publicarea traducerii în franceză, în 1977, se referea la ea ca la „un *«poem»* filosofic din tinereţe, apărut în haină nouă”.

*În cadrul acestor deschideri, critica filonului mistic şi a absolutizărilor raţionaliste şi iraţionaliste din cultura europeană se îmbină cu o interpretare realistă, nuanţat dialectică a marilor teme filosofice (determinismul general şi cel social, sistemismul), îmbinată cu încrederea în perfectibilitatea fiinţei umane, în capacitatea afirmării eroismului ei.*

*Pentru cei ce au avut privilegiul de a-l audia într-un amfiteatru sau într-o sală de conferinţă, D.D. Roşca* apare şi cu o altă faţetă majoră a personalităţii sale creatoare: aceea de mare dascăl de filosofic *în strălucita sa carieră de profesor universitar, desfăşurată între anii 1929 şi 1965, D.D. Roşca a format numeroase generaţii de studenţi care nu au putut, nu pot şi nu vor putea uita niciodată prelegerile sale, preţuindu-le ca pe o deosebită faptă de cultură: adâncă, subtilă, de autentică vibraţie afectivă, de mare angajare a fiinţei sale întregi.*

*D.D. avea harul maestrului, capabil să reînvie*

*în faţa studenţilor o lume de înţelepciuni milenare. Prelegerile sale erau prilejul unui dialog cu trecutul, dialog care concentra admiraţia sa pentru adevărurile de mare întindere şi adâncime ale unei filosofii clădite, în ultimă analiză, convergent cu spiritul ştiinţific, dialog care concentra totodată admiraţia sa şi pentru argumentul subtil, pentru construcţia de mare fineţe. Îmbinarea spiritului geometric şi al celui de fineţe apare firesc ca o constantă a prelegerilor sale universitare.*

*Acestea impresionau şi printr-o deosebită angajare a oratorului, identificat deseori cu personalităţile pe care le recrea în faţa atâtor generaţii de tineri, deschizându-le căi largi spre luminile adevărurilor sale. Căci, împreună cu D.D. Şi prin D.D., magistralele istoriei filosofiei deveneau mai clare şi mai pline de promisiunile înţelegerii adecvate.*

*De-a lungul anilor de profesorat efectiv, 36 la număr, în cursuri generale şi speciale, D-D. a străbătut drumurile principale ale filosofiei universale, cu deosebire ale celei europene, în două mari perioade: înainte de reforma învăţământului din 1948 şi după aceasta.*

*Reforma a însemnat o modificare a programei prelegerilor, de la prezentarea unor fragmente din istoria milenară a filosofiei, sau a unor personalităţi, la prezentarea integrală a istoriei filosofiei. Iar rezultatul au fost prelegerile de istorie a filosofiei antice, medievale şi moderne redactate de profesor între anii 1950 şi 1958, precum şi prelegerile de istorie a filosofiei antice,*

*medievale şi moderne consemnate în notele de curs ale generaţiilor ce le-au audiat, după reînfiinţarea secţiei de filosofie* ***la Cluj,*** *între 1957 şi 1965.*

*O împrejurare favorabilă ne-a permis să imprimăm pe bandă magnetică şi o parte din prelegerile rostite în ultimul an al carierei sale de profesor activ (1964 – 1965). Nu a fost uşor să-l convingem să accepte „maşinăria”, despre care afirma mereu că-l inhibă. Dar, deseori, în elanul expunerii, uita de ea. Şi astfel, prin aceste benzi magnetice, fonoteca noastră de aur s-a îmbogăţit, păstrând pentru posteritate câteva mostre din măiestria retorică proprie lui D.D.*

*Publicarea eşalonată a prelegerilor, precum şi a unora din cursurile speciale rostite în întreaga sa carieră universitară transilvană va permite evidenţierea aspectelor interpretative constante şi ale celor variabile, implicând firesc şi o discutare a relaţiei dintre componentele asimilate în contactul cu alte interpretări fundamentale (creaţia hegeliană, cea marxistă, creaţia marilor curente de gândire ale secolului XX) şi propria interpretare originală.*

*Dintre toate, merită o atenţie specială analiza interferenţei dintre concepţia sa proprie asupra filosofiei şi istoriei filosofiei şi filosofia marxistă. O astfel de analiză îndreptăţeşte – cum arătam – concluzia că deja în activitatea anterioară anului 1948 (atât cea ştiinţifico-publicistică, cât şi cea didactică) existau elemente de convergenţă cu marxismul. Delimitarea de spiritualism, alianţa filosofiei cu ştiinţa, spiritul dialectic nuanţat al*

*tezelor ontologice, îndeosebi teza istorismului, necesitatea de a acorda fiinţei umane întreaga demnitate a libertăţii şi a responsabilităţii sale eroice faţă de destinul omenirii, generozitatea viziunii asupra perfectibilităţii umane erau tot atâtea idei de legătură posibilă cu tezele fundamentale ale filosofiei marxiste: necesitatea realizării idealului de echitate crescândă, necesitatea formării şi dezvoltării unor personalităţi luptătoare pentru valori superioare, prin asigurarea prioritară a condiţiilor economice şi politice adecvate.*

*Dincolo de aceste interferenţe,* D.D. Roşca a reuşit să rămână el însuşi, neabandonând nicicând ideile ce i-au fost foarte aproape de inimă şi care confereau demersului său originalitate, *cum ar fi teza împletirii raţionalului cu iraţionalul, teza existenţei unor rădăcini afective iraţionale ale conduitei umane individuale şi colective, teza însemnătăţii deosebite a componentei estetice şi etice a fiinţei umane, teza necesităţii de a acorda mai multă însemnătate valorilor spirituale, precum şi celor care creează asemenea valori şi care, în general, sunt mai fragili, mai puţin înarmaţi pentru lupta cu viaţa cea de toate zilele.*

*În tot ce a făcut, ca filosof creator şi ca magistru, a venit cu un accent personal, cu un îndemn la gândire personală, la critică constructivă şi la construcţie critică.*

*Noi, foştii lui elevi şi colaboratori, încercăm să redăm, măcar în parte, această bogăţie de gând şi atitudine filosofică, făcând pentru început să vadă lumina tiparului prelegerile redactate de profesor.*

*Astfel va intra în circuitul culturii filosofice româneşti şi remarcabila sa contribuţie ca* mare dascăl de filosofie.

*Multă vreme, D.D. Roşca nu a dorit să-şi publice prelegerile, manifestând chiar o atitudine negativă faţă de unele încercări studenţeşti de a-i reconstitui lecţiile prin coroborarea notiţelor de curs (o astfel de încercare din anul universitar 1947 – 1948 a fost vehement respinsă de către profesor).*

*Totuşi, la insistenţele noastre ulterioare, întemeiate pe convingerea că activitatea sa de profesor a avut un mare rol formativ, în toate etapele carierei sale universitare, D.D. Roşca a acceptat să i se publice prelegerile, în cele trei ipostaze identificabile: cele redactate de el însuşi, cele reconstituite după notiţele studenţilor şi cele imprimate pe bandă magnetică. Pentru realizarea acestei intenţii, ne-a şi dat textul prelegerilor de filosofie antică şi a făgăduit să ne pună la dispoziţie textul lecţiilor de filosofie medievală (texte elaborate, se pare, între 1950 şi 1957). Îmbolnăvirea în iarna anului 1980 şi apoi dispariţia sa dintre noi nu au mai permis realizarea directă a acelei promisiuni, ci prin intermediul familiei.*

*Foarte interesant şi promiţător ni se pare că va fi în continuare mai ales efortul de a reconstitui cursurile speciale ţinute de către D.D. Roşca între anii 1929 şi 1948, pe de o parte, şi cursurile ţinute la alte facultăţi între 1951 şi 1957, în perioada în care la Cluj nu a existat secţia de filosofie, pe de altă parte.*

*Semnificativ va fi, în primul rând, fiecare curs special ales, cu o anumită tematică, cu anumite accente interpretative, exprimând un mesaj angajat.*

*Interesant va fi apoi de urmărit pecetea personalităţii proprii, în cursurile ţinute după reforma învăţământului din 1948, sub două aspecte: asimilarea selectivă a tezelor marxiste de bază, atât cât era atunci cu putinţă, şi accentuarea poziţiilor proprii, care erau mai clare în lecţiile rostite.*

*Aceste lecţii, redactate sau rostite, erau o invitaţie la încurajarea gândirii proprii, la stimularea iniţiativei interpretative proprii, la ieşirea din rigiditatea schemelor generale, acceptate atunci fără suficient spirit critic, atât sub aspectul interpretării filosofice, cât şi ca limbaj utilizat.*

*De aici, sentimentul eliberator de coparticipare, pe care îl trăiau studenţii, fie că audiau un curs de istorie a filosofiei, un curs de terminologie filosofică, de istorie a pedagogiei sau de logică generală[2]. Toate prelegerile erau încărcate de îndemnuri directe şi indirecte la asimilarea marxismului nuanţat şi, pe cât posibil, la gândire independentă, dirijată magistral spre filosofia clădită pe spirit ştiinţific.*

*Se cuvine deci ca aceste prelegeri să fie integrate în contextul social-istoric şi apreciate atât în ansamblul lor, cât şi comparativ, prin diferenţiere, ţinându-se seama de un adevăr incontestabil: conştiinţa clară a tuturor generaţiilor de studenţi care l-au audiat,*

*indiferent în ce perioadă, că se află în prezenţa unui dascăl de excepţie, de la care fiecare în parte a avut enorm de învăţat.*

*Şi acum ar fi de răspuns la o întrebare: ce l-a determinat pe D.D. Roşca să elaboreze prelegerile de istorie a filosofiei antice şi medievale în perioada anilor 1950 – 1957? Deşi nu este certă datarea, s-ar părea că lecţiile de filosofie antică au fost redactate în anii 1950 – 1951, iar cele de filosofie medievală în anii 1956 – 1957, ambele date putând fi considerate de importanţă majoră în istoria învăţământului filosofic universitar clujean. Întrucât reforma învăţământului din 1948 a însemnat şi aşezarea instrucţiei filosofice pe temelia ideologiei marxiste, este cu putinţă ca profesorului D.D. Roşca să i se fi cerut din partea Ministerului învăţământului elaborarea unui text introductiv şi a unui set de prelegeri care să demonstreze asimilarea acestui fundal interpretativ.*

**2** între anii 1951 şi 1957, neacceptând mutarea la Bucureşti împreună cu secţia de filosofie, prof. D.D. Roşca a continuat să predea la Universitatea din Cluj, în cadrul catedrei de pedagogie, diverse cursuri: de logică generală, de istoria pedagogiei, toate impregnate de meditaţie filosofică.

*Anul 1956 – 1957 a fost anul pregătitor pentru reînfiinţarea secţiei de filosofie la Cluj, prilej cu care i s-a putut cere profesorului să mai elaboreze*

*un set de lecţii, şi credem că astfel s-au născut şi textele lecţiilor de filosofie medievală.*

*O altă problemă importantă ar fi şi aceea a analizei modului în care D.D. Roşca a ales temele cursurilor sale între 1929 şi 1948, din punctul de vedere al intereselor sale teoretice, din punctul de vedere al împletirii argumentului cognitiv cu cel afectiv.*

*Se ştie că învăţământul filosofic universitar până în 1948 era organizat în sistemul audierii şi seminarizării, nediferenţiate pe ani, a diverselor teme filosofice. D.D. Roşca a îmbinat, de regulă, cursuri tratând fragmente din istoria filosofiei antice greceşti cu fragmente din istoria filosofiei moderne.*

*Rămâne ca, după reconstituirea cât mai fidelă a prelegerilor sale, să se poată face diverse coroborări între etape, să se evalueze adâncimea lor informativă şi formativă, eventual evoluţia poziţiilor sale interpretative şi metodologice.*

*Un lucru este însă sigur: rostite, toate aceste texte aveau o suplimentară încărcătură de sensuri, o forţă de convingere pe care simpla frază aşternută pe hârtie le sărăceşte, le diluează. Marele profesor de vocaţie, ca şi orice mare virtuoz, este de nereprodus. De aici şi riscul unui astfel de demers. Ni-l asumăm totuşi, considerând că şi fără acest „accent retoric”, care se pierde în cuvântul scrist „fapta de dascăl” a lui D.D. Roşca trebuie consemnată de istorie în numele adevărurilor sale, precum şi în numele adevărurilor legăturii dintre trecut, prezent şi viitor.*

*CALINA MARE*

*CUVÂNT ÎNAINTE AL ÎNGRIJITORULUI EDIŢIEI*

*Pentru toţi aceia care la începutul anilor ’60 ne-am întâlnit în sălile de curs ori pe coridoarele etajului întâi al clădirii centrale a Universităţii clujene ca studenţi la filosofie, evenimentul hotărâtor pentru formaţia intelectuală ce aveam să dobândim în acei ani au fost cursurile de istorie a filosofiei antice, medievale şi moderne pe care, pe parcursul primilor doi ani de studiu, le ţinea profesorul D.D. Roşca. Faima sa de strălucit profesor, cu care cobora între noi, temeinic consolidată prin studiile şi lucrările sale, ne-a întâmpinat încă de cum am trecut pragul facultăţii, iar impresia prelegerilor sale, a magistralelor sale prelegeri cum le numeam noi în schimburile noastre de opinii, urma să ne însoţească statornic până astăzi, după ce părăsind acest prag străbatem drumul pe care fiecare din noi îl avem de făcut în viaţă. Sunt convins că în persoana profesorului D.D. Roşca, noi, cei adunaţi atunci în jurul catedrei sale, am avut prilejul fericit, unic pe vremea aceea, de a întâlni şi cunoaşte pe unul din cei mai eminenţi reprezentanţi ai învăţământului filosofic universitar de la noi.*

*Împreună cu generaţia sa – printre reprezentanţii căreia un G. Călinescu, T. Vianu, M. Ralea, L. Blaga, se aşeza şi el ca un egal între egali –, D.D. Roşca a străbătut un secol pasionant în frământata sa existenţă, înregistrându-i toate evenimentele social-politice şi culturale mai de*

*seamă, reacţionând în faţa lor cu o conştiinţă a responsabilităţii mereu lucidă şi mereu trează. Evoluţia intelectuală a profesorului D.B. Roşca este reprezentativă pentru destinul întregii sale generaţii, generaţie în înţeles cultural şi nu biologic, mai bine zis o generaţie de creaţie culturală, în acel înţeles superior pe care Tudor Vianu l-a dat, într-o ocazie, cuvântului. Ea s-a format primind primele îndrumări filosofice în climatul spiritual caracterizat prin seriozitate şi entuziasm, instalat la noi prin învăţământul universitar profesat de Titu Maiorescu şi întreţinut cu credinţă de primii dintre elevii săi. D.D. Roşca va cunoaşte el însuşi acest climat timp de un an, în 1918, ca student al facultăţii de litere şi filosofie a Universităţii din Bucureşti. Afirmarea deplină a acestei generaţii se va produce în anii de avânt cultural de după primul război mondial, în cadrul politic al României întregite la 1918. Sfârşitul primului război mondial şi realizarea unităţii naţionale au însemnat o adevărată trezire la realitate pentru toată această generaţie, ce tocmai atunci era pregătită să intre, cu fizionomia sa specifică, pe scena vieţii sociale, şi care s-a văzut apoi pusă, dintr-odată, în faţa sarcinii de a înălţa cultura românească la un nivel european. „Războiul a fost evenimentul care nea descoperit noţiunea de generaţie – mărturisea o dată, într-un interviu, prof. D.D. Roşca. Ne deosebeam de cei dinaintea noastră prin faptul că-l trăisem, prin schimbările pe care el le declanşase în lume şi în noi, prin întrebarea – ce vom face după? Până atunci predecesorii noştri şi noi, tinerii*

*intelectuali ardeleni, nu voiam decât unirea cu ţara; odată cu sfârşitul războiului ţara reîntregită crea cadrul potrivit şi obligaţia generaţiei noastre de a se integra cu valorile ei proprii în contextul culturii româneşti şi europene. Am înţeles că venise momentul, că noi eram cei obligaţi să depăşim nivelul cultural de până atunci al României, să-i lichidăm, dacă va fi posibil, restanţele, să-l aducem oarecum*

Za *zi. Îmi amintesc că, în primii ani de universitate, la Viena, în planurile şi discuţiile cu prietenul meu Blaga, mereu ne venea ideea şi dorinţa de a face ceva care să depăşească ceea ce fusese până atunci. Dar pentru asta trebuia mai întâi să ne creăm pe noi. «Să căutăm să rămânem în cetăţile de mare cultură cât mai mult – obişnuia să exclame Blaga –, să ne întoarcem acasă la 40 de ani, deplin formaţi». Marea obligaţie a generaţiei noastre era de a deveni una dintre generaţiile româneşti europene ale acelor ani". Astfel s-a născut şi s-a consolidat sub semnul misiunii comune conştiinţa solidarităţii interioare de idealuri a unei generaţii în care şi D.D. Roşca era menit să deţină un loc de frunte.*

*În peisajul înfloritor şi atât de diversificat, disputat de tendinţe spirituale dintre cele mai contradictorii, al culturii româneşti din perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale, D.D. Roşca se impune cu un profil de gânditor distinct, marcat până la evidenţă în toate trăsăturile sale definitorii. Gândirea sa constituie una din expresiile cele mai elaborate din punct de vedere filosofic, ale unui raţionalism care prin*

*caracteristicile sale a fost numit sugestiv şi potrivit de N. Bagdasar un „raţionalism reformat”. „Poziţia mea în peisajul filosofic al epocii – declara cu ocazia unui interviu D.D. Roşca – exprimă o clară opţiune pentru raţionalism. Se înţelege, nu este aici vorba de raţionalismul tradiţional de tip cartezian. În interpretarea dată de mine, dialectica hegeliană nu este deloc iraţionalistă, cum susţine Glockner, ci constituie un raţionalism de un fel deosebit, ce tinde să-şi asimileze ceea ce în viaţă, în univers este ireductibil la modelele logice, la scheme raţionaliste speculative. Mă consider adept al unui asemenea raţionalism renovat, suplu, dialectic, care include în sine concretul extra-raţional, dar îl domină prin efort consecvent de raţionalizare...”. Este vorba de un raţionalism de un tip aparte, în care accentul de forţă al gândirii se deplasează, oarecum, de la raţiunea propriu-zisă la om ca fiinţă raţională, purtător de raţiune. La acea dată, în centrul de preocupări al gândirii europene odată cu ideea „crizei culturii burgheze” se instalase problema spinoasă a omului îngrijorat de propria sa soartă, ca creator de valori materiale şi spirituale, într-un univers natural şi social ce declanşează tot mai multe forţe absurde, iraţionale, şi de destinul creaţiilor culturii sale.*

*Intrarea omului prin poarta larg deschisă a gândirii filosofice a dezgheţat formele rigide ale raţionalismului tradiţional, cartezian şi kantian, a lăsat să curgă un conţinut de viaţă nouă în abstracţii înainte goale. Marca distinctivă a raţionalismului românesc interbelic în general şi,*

*în particular, a raţionalismului lui D.D. Roşca o dă tocmai fuziunea strânsă cu umanismul. „Am putea spune – remarca într-un studiu unul dintre cei mai competenţi şi pătrunzători exegeţi ai gândirii lui D.D. Roşca – că acesta este un raţionalism cu înclinaţie constantă spre antropologie, un raţionalism antropologic. Într-un asemenea sens el se identifică cu umanismul ca atitudine generală de viaţă şi ca stil de gândire. Raţiunea este una şi cea mai importantă dintre puterile sufleteşti ale omului pe care le-a cultivat şi le cultivă mereu umanismul" în orice caz, prin această legătură cu umanismul, raţionalismul devine mai sensibil în faţa faptelor realităţii pe care încearcă să le strângă ca într-un con de lumină, purificân*

**2**
**a**

*du-le de confuzie şi ordonându-le sub semnele armoniei şi frumuseţii raţiunii. Este un raţionalism care, asemenea unui scafandru al sufletului, se scufundă în adâncurile cele mai tainice ale sensibilităţii umane, luminându-i cele mai întunecate unghere ca şi cele mai pure aspiraţii, aducând la suprafaţă sub formă de perle curate ecoul profunzimilor omeneşti. Raţionalismul filosofic al lui D.D. Roşca se opune nu numai raţionalismului abstract din gândirea secolelor anterioare, dar, în modul cel mai categoric, mai ales iraţionalismului. Pentru D.D. Roşca, iraţionalismul, indiferent ce expresie a căpătat în gândirea filosofică, s-a dovedit întotdeauna, prin*

*implicaţiile sale cele mai directe, incompatibil cu orice concepţie teoretică sau atitudine practică ce promovează ca supreme valori libertatea şi demnitatea umană. De pe poziţiile sale de gândire D.D. Roşca depăşeşte unilateralitatea raţionalismului clasic şi a iraţionalismului, luând ca temelie de construcţie fiinţa umană în plenitudinea sa concretă, şi care apare astfel reflectată într-o grandioasă şi profundă icoană teoretică de ansamblu asupra existenţei, în pragul noii orânduiri, a cărei construcţie începea în ţara noastră după 23 August 1944, D.D. Roşca, la fel ca aproape toţi marii intelectuali ai generaţiei sale, conştienţi de sensul ireversibil, profund răscolitor al transformărilor petrecute, se mişcă într-un spaţiu sufletesc marcat, la început, de incertitudini şi nehotărâri ideologice.*

*În scurt timp însă, D.D. Roşca se hotărăşte în favoarea socialismului. Anumite poziţii ale gândirii sale lasă să se întrevadă clar, încă dinainte, o asemenea decizie. „De aceea şi adeziunea sa sinceră faţă de idealurile epocii noastre noi nu constituie un simplu act de opţiune intelectuală, rece ca o axiomă matematică, ci un act de recunoaştere ştiinţifică, insuflat însă de pasiunea nobilă a umanistului, care şi-a aflat o unică şi convergentă finalitate* **Co** *P**led**oaria maşinistă burghează îl colufi?? **ni %n societa**-n sociale în care să fŁIZ?? **ideea une*** *orgaumane pretutindeni ul**llte de** ™atuale, creatoare **de***

continuă ***de**7 **m**oane de fiinţ*

***TV Spihtih***

***i*** *(creatoare l*

*(reatoare pistil 7 ţ toată aglomerarea superfluul TV* ***Spihtuale****h cu concentrate în Zi* ***e bunuri*** *concentrate f\Plediate: ZZei****? i*** **C0/ecf**P *favoarea judecător asânr* ***e „°nu de elocv™**** *ral şi aspiritual al economă* ***Caracter****i amo*-Mrt*? *Aceasta cre ZTIZemZ* ***sodeta*** *capita-marxism. Drept cobili **** ***spre*** *cea la marxism, se imtiun? T<? a acestei* ***tre****faptul ca în op Ła ZTD %* 2*™* **de** umanismul şi dialectmacia 7T°*

*terialismului. Trecerea pe poziţiile materialismului dialectic în condiţiile revoluţiei socialiste din ţara noastră a însemnat împlinirea acestui proces". D.D. Roşca încearcă să se apropie sincer de marxism, săi adopte din interior, însuşindu-l printr-o temeinică cunoaştere şi nu impus ca o dogmă. Onestitatea fiind caracteristica raportării sale faţă de marxism, caută să se desprindă de imaginea simplistă, sărăcită a marxismului ca îngust determinism economic, pusă în circulaţie de înţelegerea redusă a unor comentatori de mâna a doua sau de patima mistificatoare a unor denigratori. Lectura unor lucrări din Marx, Engels, Lenin îi provoacă o adevărată încântare; subscrie la tezele lor; acestea îi lărgesc propriul orizont de gândire, explicând ceea ce mai înainte era de neexplicat. I se formează convingerea că revoluţia socialistă, ce-şi făcuse din marxism reazem şi călăuză ideologică, nu produce o ruptură de continuitate, ea împlinind într-o formulă superioară aspiraţiile de progres şi libertate ale trecutului. D.D. Roşca*

*n-a vrut doar să supravieţuiască spiritual epocii în care s-a format şi nici să se dea, pur şi simplu, la o parte din calea celei care venea. Voia să se convingă, şi cucerit de elanurile constructive ale noului său timp s-a angajat efectiv prin opera sa mai din urmă în făurirea culturii sale.*

*Reforma învăţământului din 1948 îl menţine pe D.D. Roşca la catedră, fapt care îl obligă să intre într-un nou sistem de solicitări culturale, punând sarcini noi, sporite, în faţa sa, pe care trebuia să le rezolve de pe platforma ideologică oferită de prefacerile social-politice petrecute între timp. În primul rând, materia întregului curs de istorie a filosofiei universale trebuia reaşezată pe temeliile filosofice ale marxismului.*

*7*

*Dar o asemenea intenţie, provenită dintr-o nevoie sincer resimţită de clarificare interioară, se lovea de la început de o dificultate aproape insurmontabilă, care ţinea tocmai de forma dogmatică pe care o îmbrăca marxismul acelor ani. Opoziţiile peste care D.D. Roşca avea de trecut în drumul său ţin tocmai de acest climat filosofic pătruns de un dogmatism ideologic adesea rigid şi nu totdeauna tolerant, în care marxismul nu a reuşit încă să realizeze pe deplin acea libertate a gândirii şi cunoaşterii ai cărei germeni sunt sădiţi în el. D.D. Roşca avea de învins presiunea schemelor ideologice reductive curente în epocă, avea de ocolit simplificările mecaniciste de gândire, avea de rezistat unor expresii şi formulări stereotipe, trebuia să se*

*debaraseze de problematizările false, artificiale, parazitare, impuse de unele practici ale dogmatismului care, toate, acţionau presant asupra conştiinţei sale. În locul acestora întâlnim mişcarea liberă a unei gândiri făcute din nuanţele cele mai fine, neîngrădită de tipare rigide, strangu-lante, care se exprimă într-un limbaj propriu, original, suplu şi riguros. În orice caz, dogmatismul agresiv al acestor ani de căutări şi clarificări ideologice nu şi-a recrutat niciodată un adept în D.D. Roşca. Spiritul său critic viguros nu se putea împăca cu aşa ceva. Pentru el o gândire dogmatică, „dat fiind principiul pe care se reazemă... e poticnită în chiar originea ei" **8**.*

*Pentru profesorul D.D. Roşca, o modalitate de a ieşi din sfera în care îl aşază vechile sale opţiuni ideologice, propria sinteză filosofică desfăşurată în* Existenţa tragică, *ce prin modalitatea articulaţiilor sale fundamentale, prin orientarea sa umanistă şi raţionalistă permitea o largă platformă de deschidere spre confruntarea cu alte ideologii, sunt şi prelege*

**1** D.D. Roşca, *Neotomism şi neotomişti*, în voi. *Studii ţi eseuri filosofice,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 11 &

*rile cursului de istorie a filosofiei. A face cu adevărat istoria filosofiei în acei ani însemna o declaraţie de credinţă în favoarea valorilor perene ale gândirii filosofice. Aceasta cu intenţia de a le introduce în dezbaterile de idei ale gândirii marxiste, dar şi cu aceea de a feri asemenea valori de exagerările dogmatismului care, în numele*

*unui marxism deviat de la esenţa şi rosturile sale reale, punea în discuţie destinul istoric al unor mari creaţii culturale ale trecutului.*

*Manuscrisul redactat între 1950 şi 1957 conţine o serie de prelegeri privind dezvoltarea gândirii filosofice în epocile antică, medievală şi modernă. Ele nu acoperă, din păcate, materia unui curs complet de istorie a filosofiei, şi această împrejurare ne-a împiedicat să le edităm sub titlul de „Istoria filosofiei" sau sub acela de „Curs de istorie a filosofiei", preferându-l pe acela, mai potrivit cu conţinutul manuscrisului, de* Prelegeri de istorie a filosofiei. *Prin dimensiunea lor exterioară, calitatea analizelor întreprinse, subtilitatea ca şi profunzimea multora dintre ele, prin nivelul de elaborare la care sunt gândite şi scrise, aceste prelegeri depăşesc cu mult exigenţele didactice ale unor simple lecţii universitare rostite* excathedra. *Ele nu au caracterul de oralitate specific unei prelegeri rostite, ci unul de operă scrisă.*

*Prelegerile acestea reprezintă un moment însemnat în evoluţia lui D.D. Roşca, atât din punct de vedere didactic cât şi filosofic propriu-zis. Ele reflectă, în primul rând, gradul de acomodare a profesorului D.D. Roşca cu exigenţele unui nou stil de muncă didactică dat de impunerea programei de învăţământ obligatorie. Cum arătam, în perioada interbelică cursurile profesorului D.D. Roşca aveau un caracter special, vizând ca temă un gânditor, un curent sau o epocă a istoriei filosofiei.*

*De la larga libertate de mişcare permisă de*

*asemenea cursuri pe teme speciale, în noua situaţie*

**P**

*todologice de* **a „1** ***ve****rifica în? T?* ***era*** **maă** *„Plicafe concretă ce* & Ł Znir* ***metar****ea şi însu<il* ***a cazul*** *istoriei H7 no****vă*** *P****ri****n interpreta™* T *operei sale de l exterioare*

*** nişte pozf****măe****d ™****Ueze*** fa *peră St –* ***Ac****ta cărora creasa.****9 Îndi*** *mai sZle Hi* ***marxis****ului*

*reliefează r* ***QS*** în **cfm** P**u** alor, retodo—4

*ţiei filosofice. Devine astfel inteligibil jocul complex şi adesea complicat al diferitelor medieri, din plan sincronic sau diacronic, prin care trece drumul creaţiei de cultură, de la creator la operă, şi de la operă la receptorul ei individual sau social. D.D. Roşca explică nu numai originea dar şi drumul, evoluţia, soarta creaţiilor filosofice, impactul lor cu societatea şi influenţa avută de acestea asupra ei. Astfel, referitor la momentele de început ale gândirii greceşti, filosofia greacă nu mai este înălţată „ca o entitate necondiţionată de timp şi spaţiu într-o lume platoniciană de esenţe pure”. Filosofia greacă reprezintă un produs şi o expresie a spiritului grec, el însuşi o funcţie a vieţii istorice greceşti, născută la intersecţia unor multiple determinări social-politice, economice şi culturale în epoca de la hotarul secolelor VII – VI î.e.n., când această filosofie apare.*

*Cu toate acestea, găsim şi unele soluţii de conjunctură, tributul pe care şi gândirea lui D.D. Roşca trebuia să-l plătească climatului ideologic*

*impregnat de dogmatism al vremii. Uneori, asemenea concesii ating probleme de conţinut, ca în cursul de istorie a filosofiei antice, unde fragmentul presocratic al gândirii greceşti, pe temeiul efortului său de înţelegere materialistă a realităţii, se bucură de o apreciere superioară marii perioade clasice Socrate – Platon – Aristotel, preponderent idealistă, însă incontestabil momentul de vârf al filosofiei elene. Argumentaţia lui D.D. Roşca – sărăcia textelor presocratice rămase doar în stare fragmentară în raport cu masivitatea lucrărilor lăsate de Platon şi Aristotel răstoarnă optica noastră, forţând aprecierea în defavoarea celor din urmă –, trădând o preferinţă subiectivă pentru această perioadă de naştere a gândirii greceşti, coincide cu una din schemele dogmatice de largă răspândire, ce tindea să facă din Democrit punctul cel mai înalt al întregii filosofii antice. Dar şi aici, chiar dacă oarecum involuntar, D.D. Roşca*

***Ce** se întâlneşte cu acele tendinţe ale exegezei gândirii antice care-i împing în primul plan, ca momentul cel mai originar al gândirii, pe presocratici, frecvente mai ales în ultima vreme. La fel, valorizări restrictive îi privesc, şi e cazul unora dintre presocratici, pe eleaţi.*

*Alteori, constrângerile programei didactice obligă la unele tratări mai limitate, restrânse, în timp ce considerente de natură pedagogică impun câteodată un limbaj a cărui simplitate şi claritate merg în detrimentul unui grad de esenţializare ce ar putea depăşi nivelul de înţelegere al unor studenţi începători în ale filosofiei. În ansamblu,*

*„echilibrul optim între solicitarea exterioară şi răspunsul plecat din convingere proprie”, cum nimerit se exprima T. Căti-neanu, ca marcă proprie a spiritului D.D. Roşca, este convingător ilustrat şi de aceste prelegeri, conferindu-le o parte din indiscutabila lor valoare.*

*Ca profesor, D.D. Roşca era însuşi exerciţiul viu al gândirii, actul gândirii ca viaţă, pentru a parafraza o expresie aparţinând lui Aristotel. Profesorul mânuia cu rară abilitate dialectică o* maieutică *în care cuvântul apărea ca exponentul cel mai fidel al gândirii, înregistrând ca pe faţa sensibilă a unui disc, orice vibraţie a minţii gânditoare, fără ca prin această magnifică importanţă a sa, rolul cuvântului să degenereze în sterile jocuri speculative. Se putea găsi la D.D. Roşca un rar întâlnit simţ al cuvântului, un respect unic pentru cuvânt, ale cărui multiple faţete le controla, pe toate, până la ramificaţiile celei din urmă nuanţe. A exprima gândul cu maximă economie de mijloace verbale, clar şi precis, a fi grijuliu cu cuvântul până la a deveni parcimonios, constituia pentru profesorul D.D. Roşca un semn sigur al înzestrării filosofice a discipolilor săi, şi totodată un*



*imperativ şi un deziderat al întregului învăţământ filosofic profesat de autorul* Existenţei tragice. *Prin impresionanta sa prezenţă la discuţiile de seminar, D.D. Roşca nu încerca să strivească manifestările de independenţă ale acelor spirite care voiau şi puteau să crească întru*

*gândire. Instalat autoritar în scaunul său de pe podiumul catedrei, cu privirea pătrunzătoare şi mobilă a ochilor minţii sale, cum spunea într-o ocazie Socratele platonician, Profesorul domina sala, căutând printre auditori scânteia care era în stare să se aprindă din lumina intelectuală pe care spiritul său o împrăştia cu generozitate spre a germina în câteva spirite înrudite, congenere. Ridicat deasupra propriei sale personalităţi se străduia să aducă şi pe ceilalţi pe acel podiş înalt unde ajunsese propria sa gândire, deschizând în faţă perspectiva oceanului nemărginit al filosofării nu pentru a crea sentimentul inhibant al neputinţei propriului spirit, ci cu îndemnul de a te arunca curajos în valuri.*

*Dăruit cu discreţia şi generozitatea marilor spirite, D.D. Roşca cultiva o modalitate de* paideia *în care relaţia discipol-magistru se desfăşura sub semnul deplinei obiectivităţi pe care o impunea căutarea în comun a adevărului. Aşezând în toate drepturile sale, mai presus de orice, adevărul în obiectivitatea şi universalitatea sa, prelegerile sale se adresau unui public larg care, pe lângă studenţii săi, cuprindea şi amatorii de filosofie ce îi frecventau orele. În asemenea cazuri, Profesorul se identifica cu filosofia însăşi, era filosofia în persoană vie, împărtăşindu-i tainele auditorilor săi, pierzându-se pe sine în formula obiectivă a prelegerii, pentru ca, la rândul lor, aceştia să se regăsească pe ei în torentul de idei care se declanşa. „În această privinţă, el nu a fost dascălul unor indivizi izolaţi sau al unui grup*

*elitar, ci dascălul unui şir nesfârşit de generaţii. Efectele unei astfel de activităţi nu se văd şi nu pot fi măsurate, pentru că se pierd în anonimatul culturii, dar ele sunt mari, şi la rândul lor, fecunde” **10**.*

*D.D. Roşca era, astfel, dascălul în sine, profesorul kat exochen.*

*Îmi vin în minte câteva rânduri din George Călinescu – „Orice mare om de cultură a devenit astfel nu prin citire de cărţi ci fiind elevul cuiva. A fi elev, acesta e sensul şcolii şi al Universităţii, şi este evident că nu poţi fi elevul cărţilor care sunt simple abstracţii. Poţi răscoli toate rafturile bibliotecii, poţi devora pe filosofi, dacă nu ai văzut odată pe un gânditor, gândind tare, nu devii filosof”. Pentru generaţii şi generaţii de studenţi care timp de decenii s-au perindat prin faţa catedrei sale, D.D. Roşca a fost şi rămâne un asemenea Gânditor şi Profesor.*

*VASILE MUSCĂ*

NOTA ASUPRA EDIŢIEI

Moştenirea manuscrisă lăsată de D.D. Roşca la moartea sa – 25 august 1980 – cuprinde şi câteva prelegeri dactilografiate de istorie a filosofiei. Conform programei de învăţământ, materia acestui curs era dispusă pe parcursul a doi ani de studiu: anul I – filosofia antică şi medievală; anul îi filosofia modernă (de la Renaştere până la Hegel). Manuscrisul conţine o serie de prelegeri privind dezvoltarea gândirii filosofice în epoca antică, medievală şi modernă. Din păcate, aceste prelegeri nu acoperă materia unui curs complet de

istorie a filosofiei. Prezentul volum cuprinde prelegeri privind istoria gândirii antice: gândirea filosofică şi ştiinţifică a Orientului Antic – Egipt, Mesopotamia, China –, expunerea istoriei filosofiei din Grecia Antică – de la începuturi până la epoca sofiştilor (exclusiv), precum şi prelegeri de istoria filosofiei medievale, până *în* secolul al XIII-lea. Textul pe care îl publicăm reproduce manuscrisul dactilografiat lăsat de profesorul D.D. Roşca.

Cât priveşte citatele, am procedat în felul următor. În manuscrisul dactilografiat, majoritatea citatelor reproduse de profesorul D.D. Roşca din fragmentele presocraticilor erau date în versiuni româneşti proprii, probabil traduceri personale sau, uneori, adaptări didactice libere în vederea accentuării unei interpretări accesibile nivelului unor începători în ale filosofiei, scoase din culegerea *Die Fragmente der Vorsokratiker* a lui H. Diels – W. Kranz. Am dat toate aceste fragmente după excelenta ediţie românească *Filosofia greacă până la Platon* (I, 1,2, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică 11979; II, I, *2,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică 1984), indicând spre identificarea volumului ***b*** şi pagina versiunii româneşti. Celelalte citate, privind gândirea Orientului antic, Je-am lăsat m (forma dată de profesorul D.D. Roşca, fără a mai arăta sursa lor. La fel cu cele câteva citate din gânditorii medievali.

Am adoptat normele ortografice în vigoare, păstrând în acelaşi timp nealterate formele de expresie specifice stilului lui D.D. iRoşca. S-au corectat tacit câteva mici erori sau scăpări de

dactilografiere, strecurate în textul manuscrisului.

Într-un plan mai vast, întins pe parcursul a câţiva ani, pregătim celelalte volume, care vor cuprinde lecţii cu privire la evoluţia gândirii renascentiste şi moderne, cursuri speciale de filosofie şi istoria filosofiei ţinute în perioada 1529 – 1949, pentru ca acest întreg proiect editorial să se încheie prin publicarea corespondenţei lui D.D. Roşca, purtată cu mari oameni de cultură din ţară şi din străinătate.

V.M.

PRELEGERI DE ISTORIE *A* FILOSOFIEI ANTICE

INTRODUCERE

Firul conducător al felului în care vom trata, în cursul de faţă, filosofia şi istoria ei ne este dat într-o formulă pe cât de scurtă, pe atât de plină de conţinut, cuprinsă în celebrele cuvinte ale lui Marx: „Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa”.

În consecinţă, spre deosebire de istoricii burghezi ai filosofiei, care, pornind de pe poziţii idealiste de gândire, consideră filosofia şi – istoria ei ca pe un produs al unei conştiinţe umane ce-şi ajunge sieşi, ca pe o creaţie*, a* unei gândiri ce nu este condiţionată decât de ea însăşi, noi vom considera Istoria filosofiei lăsându-ne călăuziţi de singura metodă cu adevărat ştiinţifică după care ea poate fi studiată şi înţeleasă, adică de metoda fecundă pe care ne-o pune la dispoziţie doctrina marxistă.

Fără a intra în amănunte în cadrul acestor

consideraţii preliminare, să reţinem câteva trăsături importante ale acestei metode de cercetare.

Structura economică a societăţii, adică ansamblul raporturilor de producţie, constituind baza reală pe care se ridică suprastructura ei (formele juridice, politice, religioase, filosofice etc), iar schimbările ce se produc în structura economică modificând cu necesitate formele suprastructurale, istoria filosofiei trebuie considerată drept ceea ce este ea în realitate, adică ea trebuie privită ca o ramură a ştiinţelor sociale. Altfel spus, apariţia diverselor direcţii de gândire filosofică este condiţionată în ultimă instanţă de istoria condiţiilor de viaţă materială a societăţii omeneşti.

Determinată de infrastructură şi oglindind-o pe aceasta, gândirea filosofică este deci, după însăşi expresia lui Marx (*Contribuţii la critica economiei politice – Prefaţa),* una din formele „enormei suprastructuri". Sau, spuse ca Engels lucrurile, mai limpede, filosofia, asemenea teoriilor politice, juridice, concepţiilor religioase etc, este unul din felurile în care se reflectă lupta de clasă în creierul celor ce participă la ea (Fr. Engels, *Scrisoare către J. Bloch)*. În consecinţă, filosofia şi istoria ei nu pot fi înţelese în semnificaţia lor justă decât raportate la cauzele care*)* *e* condiţionează în ultimă instanţă, adică la structura economică şi socială în care ele au apărut.

În lumina acestei învăţături marxiste, „ideile" filosofice nu mai apar (ca nişte fentităţi ce-şi ajung

loru-şi, entităţi rupte de timp şi de spaţiu, născute din capriciul şi fantezia filosofilor; ci ideile şi categoriile filosofice, văzute în singura perspectivă ştiinţifică, care este cea marxistă, ni se prezintă drept ceea ce ele sunt de fapt: adică expresii abstracte ale relaţiilor sociale dominante în societatea în care au trăit sau trăiesc autorii lor. Dintrie numeroasele texte unde Marx exprimă această mare idee, dau aici unul dintr-o scrisoare pe care autorul *Capitalului* a adresat-o lui P. Annenkov (28 decembrie 1848): „... M. Proudhon a înţeles foarte bine că oamenii fac postavul, pânza, imătăsurile etc... Ceea ce M. Proudhon n-a înţeles e faptul că oamenii, conform facultăţilor lor (de producţie), produc şi relaţiile sociale în care ei fabrică postavul şi pânza. M. Proudhon a înţeles şi mai puţin că oamenii care produc relaţiile sociale conform productivităţii lor materiale, produc şi *ideile, categoriile,* adică expresiile abstracte, ideale ale aceloraşi relaţii sociale. Astfel, categoriile sunt tot aşa de puţin veşnice cât fin

3 – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale sunt relaţiile pe care ele le exprimă. Ele sunt produse istorice şi trecătoare”.

În consecinţă, pentru a înţelege istoria filosofiei în adevărata ei semnificaţie, pura confruntare a textelor filosofice nu este suficientă. Ea e necesară, dar nu e suficientă; căci oricâtă atenţie şi pătrundere ar fi puse în examenul textelor filosofice, istoria gândirii filosofice nu /poate fi înţeleasă numai pe baza unui astfel de examen. Reconstituită numai pe bază de aşa-

numită critică „internă” a textelor, istoria filosofiei devine o înşirare fără conexiune reală a unor idei ieşite din capul filosofilor, fără motive perfect inteligibile.

O astfel de tratare pseudoştiinţifică a istoriei filosofiei pleacă, evident, de la postulatul fals al posibilităţii existenţei unei gândiri independente, ruptă de orice condiţionare în timp şi loc. Postulat idealist şi lipsit de orice bază ştiinţifică reală, dar postulat acceptat de marea majoritate a istoricilor burghezi ai filosofiei.

Ţinând seama de prejudecata aceasta burgheză atât de răspândită, înţelegem de ce Engels, după apariţia *Contribuţiilor la critica economiei politice,* putea scrie cu bună dreptate: … Reiese îndată după un examen mai aprofundat că această poziţie în aparenţă simplă, că conştiinţa oamenilor depinde de existenţa lor şi nu invers, loveşte direct şi în plin, începând chiar cu primele ei consecinţe, orice idealism, până şi pe cel mai disimulat. Ea neagă toate concepţiile tradiţionale şi obişnuite asupra istoriei. Întregul fel de raţionament politic tradiţional este răsturnat…”

Înainte de a merge mai departe şi pentru a prinde unele aspecte importante ale prezentului curs, să ne oprim un moment la raportul care există între infrastructura şi suprastructura unei societăţi; să arătăm adică, mai de-aproape, cum concepe ştiinţa marxistă acest raport?

Spuse lucrurile scurt de tot: marxismul nu concepe acest raport **ea!** pe o relaţie de determinare mecanică, ci ca pe o *legătură*

*dialectică,* ca pe un raport de determinare reciprocă. Acest concept de relaţie dialectică, ştiinţa marxistă îl aplică, cum se ştie, nu numai la lămurirea fenomenelor istorice, ci chiar şi la explicarea fenomenelor naturii. Studenţii sunt rugaţi să consulte în această chestiune importantă lucrarea lui Engels *Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane,* şi cu deosebire capitolul patru al ei. Precizarea aceasta, pe care au făcut-o cu accent şi fermitate şi clasicii marxismului, era necesară într-un curs care se adresează studenţilor. Fără ea, cele expuse până acum ar putea fi greşit înţelese, căci, într-adevăr, cu toate că textele clasicilor marxismului sunt numeroase şi foarte limpezi în ce priveşte această din urmă calitate, iar aplicaţiile pe care ei le-au făcut sunt nu se poate mai concludente – de exemplu Marx, *18 Brumar al lui* il. *Bonaparte,* şi Engels, *Ludioig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane,* apoi *Anti-Dühring* al aceluiaşi autor – marea idee a relaţiei dialectice a fost adesea rău înţeleasă. Nu ne gândim aici la adversarii marxismului, conduşi de rea-credinţă, ci la cei ce au înţeles greşit chiar de bună-credinţă fiind.

A spune că structura economică a societăţii, modul de producţie al vieţii materiale, condiţionează formele procesului social, juridic, politic şi intelectual în general, a spune că bu conştiinţa oamenilor este ceea ce determină existenţa lor, ci invers, existenţa lor socială le determină conştiinţa, nu înseamnă a afirma că singurul factor determinant în istorie este producerea şi reproducerea vieţii materiale şi că

ideile juridice, concepţiile politice, filosofice, adică formele suprastructurale, nu joacă niciun rol în mersul istoriei. Marx şi Engels revin mereu asupra faptului că doctrina lor recunoaşte şi eficacitatea istorică a ideilor. Evident însă, această eficacitate, deşi reală şi însemnată, nu are totuşi o putere atât de determinantă cum este cea pe care o are în istorie economicul. Pentru a nu lungi prea mult consideraţiile acestea introductive „în spiritul general al cursului nostru, citez aici o singură precizare dată de Engels într-o scrisoare a sa către J. Bloch: „... După concepţia materialistă a istoriei, factorul determinant în istorie este, în ultimă instanţă, producţia şi reproducţia vieţii reale. (Nici Marx, nici eu însumi n-am afirmat niciodată mai mult. Dacă cineva torturează această afirmaţie până la a susţine că factorul economic este *singurul* determinant, acest cineva transformă propoziţia noastră într-o frază goală, abstractă, absurdă. Situaţia economică este baza, dar diversele părţi ale suprastructurii... exercită de asemenea acţiunea lor asupra mersului luptelor istorice şi îi determină în chip preponderent, în numeroasele cazuri, *forma.* Există acţiune şi reacţiune a tuturor acestor factori prin mijlocul cărora mersul istoriei sfârşeşte prin a-şi deschide calea... *Ne* facem noi istoria, dar cu premise şi condiţii foarte determinate. (între toate, condiţiile economice sunt acelea care sunt determinante în ultimă analiză. Dar condiţiile politice etc, ba chiar şi tradiţia care obsedează creierul oamenilor, joacă de asemenea un rol „deşi nu un rol decisiv".

Cu altă ocazie, acelaşi Engels exclamă că este

o credinţă stupidă a „ideologilor” când aceştia susţin că Marx şi Engels ar refuza orice eficacitate ideilor, numai pentru că ei refuză diverselor sfere ideologice o dezvoltare istorică independentă. Tot Engels ne indică, într-un alt text, principala cauză a neînţelegerii de care s-a izbit conceptul de relaţie dialectică, una din ideile de bază ale marxismului: „... Ceea ce le lipseşte tuturor acestor domni, scrie Engels, este dialectica. Ei nu văd niciodată aici decât cauza, dincolo decât efectul...”. Ei nu văd că „marele mers al lucrurilor se produce sub o formă de acţiune şi reacţiune de forţe, fără îndoială foarte inegale, forţe între care mişcarea economică este cu mult cea mai puternică...; ei nu văd că nu există nimic absolut, că totul este relativ, toate acestea, ce vrei, ei nu le văd; pentru ei Hegel n-a existat...”

Dar dacă această împrejurare putea scuza pe unii dintre contemporanii mai tineri ai lui Marx şi En-gels, ea nu mai poate servi de scuză pentru cercetătorii de azi. Înţelegerea şi aplicarea unei astfel de oncepţii revoluţionare a relaţiilor factorilor istoriei rezinia, evident, şi oarecare dificultăţi. Ea cere nu numai pătrundere, ci şi o foarte serioasă muncă de relucrare, pe baze noi, a materialului, a enormului material istoriografie.

Să reţinem, în concluzie, ca rezultat general al acestor consideraţii preliminare, că ştiinţa marxistă ne învaţă că nu există, că *nu poate* exista gândire ruptă de condiţiile reale materiale, care o determină. Ştiinţa marxistă ne învaţă că, aruncând acest postulat idealist în camera de vechituri ale spiritului uman, istoria filosofiei nu poate fi

înţeleasă decât legând desfăşurarea ei de istoria condiţiilor de viaţă materială ale societăţii în care apare gândirea filosofică.

Cheia înţelegerii juste a acestei din urmă tot marxismul ne-o dă. Nu ne îngăduie timpul să intrăm aici prea mult în amănunte. Presupunând unele lucruri cunoscute, ne mulţumim doar să amintim că cheia acestei înţelegeri este lupta de clasă. Asemenea istoriei oricărei forme ideologice, istoria gândirii filosofice, determinată fiind în ultimă instanţă de istoria infrastructurii, oglindeşte şi ea această luptă.

***m***

## ELEMENTE DE GÂNDIRE FILOSOFICA ŞI ŞTIINŢIFICĂ ÎN EGIPTUL ANTIC ŞI MESOPOTAMIA ANTICA

Societăţile sclavagiste ale Orientului Apropiat au cat, cu mii de ani înainte de era noastră, civilizaţii care au atins acelaşi nivel de dezvoltare. De aici importante trăsături comune în gândirea filosofică şi ştiinţifică a vechilor egipteni şi a chaldeo-babilonienilor. Iată de ce, înainte de a analiza unele dintre elementele de gândire filosofică şi ştiinţifică pe care le putem găsi în stadiul actual al cercetărilor în Egiptul antic, pe de o parte, şi în Mesopotamia antică, pe de altă parte, facem, – cu titlu de introducere comună la lecţiile ce urmează, câteva consideraţii valabile pentru ambele aceste străvechi civilizaţii.

Elementele de gândire filosofică le găsim, atât în Egipt cât şi în Mesopotamia, în miturile populare şi în unele reflecţii de natură etică. Acestea din urmă sunt de provenienţă relativ mai

nouă, dar şi unele şi altele au îmbrăcat, în condiţiile istorice date, haină religioasă. Cât priveşte elementele de gândire ştiinţifică ce pot fi, găsite la vechii egipteni şi la chaldeo-babilonieni, ele sunt cu precădere din domeniul matematicilor şi al astronomiei, iar la egipteni şi din domeniul medicinii. Medicină au avut, evident, şi chaldeo-babilonienii, dar, spre deosebire de cea egipteană, medicina lor nu arată în nicio fază a lungii ei istorii că ar fi fost animată de un cât de rudimentar spirit ştiinţific. Vom vedea la pf Poate *J t2**™* suculturi au fost considerabile. Faptul acesta istoric – deci mai riguros controlabil decât susmenţionatul fapt arheologic – explică îndeajuns, răspândirea generală şi străveche, pe tot acest vast (teritoriu, a «nor tehnici de producţie ce se găsesc, la acelaşi nivel de /dezvoltare, deja la începutul mileniului al III-lea î.e.n.

s. n

**!**

Pentru ceea ce urmărim noi în prezentele lecţii de istorie a filosofiei Orientului antic, important este, să reţinem faptul că, dacă privim lucrurile în lumina criteriilor ştiinţifice arătate de Engels în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului,* atât în Mesopotamia cât şi în Egipt avem de-a face societăţi care, în elementele lor de bază, se găsesc la acelaşi nivel de (dezvoltare; şi aceasta pentru că şi în una şi în cealaltă, producţia se afla la acelaşi nivel de dezvoltare. Atât Egiptul, cât şi Mesopotamia păşesc pe pragul istoriei ca societăţi cu orânduire sclavagistă şi

organizate statal. Ambele Centre de civilizaţie cunosc topirea minereului de (fier şi practică o agricultură dezvoltată, sprijinită pe o înaintată tehnică de irigaţie; amândouă cunosc arta scrisului şi amândouă sunt în posesia unui calendar. Or, în societăţi în care producţia se găsea /la acelaşi nivel de dezvoltare şi aveau aceeaşi orânduire socială şi politică, era de aşteptat ca ideologia care oglindeşte aceste realităţi să arate trăsături împortante comune, să aparţină, judecată în liniile ei generale şi esenţiale, aceluiaşi tip.

Şi într-adevăr, în cursul analizelor ce vor urma, vom putea vedea cum, în Mesopotamia – că îşi în Egipt –, o tehnică relativ dezvoltată duce la naşterea germenilor unor *ştiinţe legate direct de această tehnică şi* influenţând, la rândul lor, această tehnică.

„Y**om** p**onst**ata apoi că în Mesopotamia, întocmai ca şi în Egipt, *mituri* provenind dintr-o religie populară naturalistă, şi mişcându-se pe vădite poziţii materialiste de gândire, sunt în cursul timpului, pe măsocie-l» oamenilor f f C

«**”.**

*să* întreprindă mari lucrări de îndiguire şi irigaţie, lucrări posibile numai în cadrul unor munci colective, a căror executare, prin cantitatea forţelor de muncă ce-o reclamau, necesitau o orânduire socială superioară celei proprii comunei primitive.

Cât priveşte izvoarele de informaţie de care dispunem şi care ne permit să cunoaştem, destul de fragmentar de altfel, societăţile în sânul cărora

s-au produs aceste civilizaţii ale Orientului, ele pot fi clasate în două mari categorii:

a) *Izvoare arheologice în* sensul strict al cuvântului. Constituite din rămăşiţele arhitectonice, mai numeroase în Egipt, relativ puţine în Mesopotamia, b) (din unelte şi arme, din obiecte casnice şi de artă, din piese de ceramică, bijuterii ş.a., acestea ne îngăduie să urmărim departe, până în mileniul al c) V-lea î.e.n., civilizaţiile respective.

d) Mult mai amplă este informaţia pe care ne-o oferă *izvoarele istorice* în sensul propriu al cuvântului, adică documentele scrise. Cât priveşte Egiptul, avem papirusuri numeroase şi diferite inscripţii în piatră – temple, piramide –, iar cât priveşte civi Lizaţia – şi gândirea – chaldeo-babiliană, grosul izvoarelor istorice este constituit din tăbliţele de argilă – uscate la soare, apoi arse în foc – care s-au găsit în număr mare pe locul vechilor cetăţi ale Mesopotamiei. Până în momentul de faţă, fcei mai mare număr de tăbliţe l-axi dat săpăturile de la Borşippa *(M* sud de Babilon), cele de ia Nippur (150.000 de tăbliţe) şi cele de la Mnive. Aici s-a dezgropat biblioteca lui Assurbanipal, care conţinea 30.000 de tăbliţe, de altfel clasate şi catalogate, fie care tăbliţă fiind prevăzută cu o etichetă ca astfel să poată fi mai uşor identificată.

Conţinutul papirusurilor şi inscripţiilor egiptene, ca şi acela al tăbliţelor mesopotamiene, este cum între 1728 şi 1686 i.o.n., pentru a pune oarecare frî*nă* speculei la rare se dădea această pătură socială, reglementează preţurile...

În ce priveşte meseriile, un înalt nivel de dezvoltare au atins ţesătoria şi ceramica. Dar şi celelalte meşteşuguri s-au diferenţiat încă în cursul mileniului ai Jl-lea î.e.n. În Babilon, dispoziţii ale Codului Hamurabi prevăd organizarea meşteşugurilor în corporaţii.

Să notăm faptul, caracteristic pentru nivelul de dezvoltare la care se găsea societatea babilonică, ostenitoare a vechii culturi sumeriene, că, deşi pe în co de rologul Codului Hamurabi are un caracter religios, mistic – ca legea lui Moise de mai târziu şi ca alte corpuri de legi din aceste vremuri îndepărtate –, deşi ni se spune în acel prolog că codul" e un dar pe care zeii l-au făcut lui Hamurabi, locţiitor al lor pe pământ, conţinutul ca atare al codului este complet laic, cu un caracter pur juridic, fiind degajat de orice poziţie mistică, religioasă de gândire. Conţinutul numeroaselor articole ale Codului Hamurabi ne arată cu prisosinţă că, asemenea tuturor codurilor de legi promulgate de la Hamurabi încoace de societăţile împărţite în clase, codul marelui rege babilonian a fost conceput pentru a *apăra interesele claselor dominante,* şi împotriva intereselor celor exploataţi.

*În* cele precedente n-am urmărit decât să schiţăm un foarte sumar profil al unor societăţi străvechi, a căror gândire vrem s-o examinăm în cele ce urmează. Mai mult întrezărit decât văzut, acest profil concret ne va uşura, credem, într-o măsură oarecare înţelegerea consideraţiilor, necesarmente mai abstracte, care privesc analiza elementelor de gândire filosofică cuprinse în

religia, miturile şi în unele reflecţii de natură etică ale societăţilor egiptene şi mesopotamiene, precum şi analiza elementelor de gândire ştiinţifică ce pot fi găsite în documentele scrise rămase de la acele societăţi străvechi.

**EGIPTUL ANTIC**

Istoria civilizaţiei Egiptului antic se întinde pe o foarte lungă perioadă de timp. Cele mai vechi mărturii scrise privind istoria Egiptului se referă la mileniul al V-lea î.e.n.

Istoricul grec Herodot redă cuvintele preoţilor egipteni care spuneau despre ţara lor că este un „dar al Nilului”. Într-adevăr, privind pe hartă, putem constata că Egiptul antic se prezintă sub forma unei fâşii lungi de mii de kilometri şi lată de 6 – 8 – 10, cel mult 15 km, situată de o parte şi alta a Nilului, întreaga ţară a Egiptului se reduce, aşadar, la valea Nilului. Fâşia de care vorbim este porţiunea de pământ inundată de Nil în cursul revărsărilor sale anuale şi pe care aceste revărsări au făcut posibilă dezvoltarea agriculturii, aducând un mâl fertil şi asigurând apa necesară dezvoltării plantelor, într-o ţară în care cea mai mare parte a anului ploile sunt inexistente. Ca atare, viaţa materială a acestei societăţi egiptene depinde, într-o măsură foarte mare, de Nil.

Oa şi la celelalte popoare, a existat şi la egipteni cea mai veche orânduire social-economică, *orânduirea comunei primitive,* orânduire legată de folosirea unor unelte de piatră şi de os, apoi de metal.

Din cele mai vechi timpuri, ţara Egiptului era împărţită în mici districte, dispuse ca nişte

secţiuni transversale de-a lungul văii Nilului, numite *nome,* conduse de către un *nomarh.* Au existat şi obşti ţărăneşti libere.

Dezvoltarea forţelor de producţie, creşterea productivităţii muncii, apariţia plusprodusului determină, către începutul mileniului al V-lea şi sfârşitul mileniului al IV-lea î.e.n. destrămarea orânduirii comunei primitive şi apariţia orânduirii bazate pe clase antagoniste. Trecerea la sclavagism a fost legată în Egipt, ca şi în Mesopotamia, ea şi în alte locuri, mai ales de dezvoltarea agriculturii, care devine în această perioadă principala ramură a producţiei. Paralel: se dezvoltă puternic, cum am amintit mai sus, şi meşteşugurile, dar ocupaţia principală a egiptenilor era agricultura.

Odată cu dezvoltarea societăţii bazate pe clase antagoniste, apare şi se dezvoltă şi statul sclavagist, ca instrument de reprimare a maselor; în locul stării anterioare de fărâmiţare, legată de existenţa nomelor, se constituie un stat despotic centralizat, cu întreaga putere concentrată în mâinile monarhului, a faraonului.

Sclavagismul prezintă în Egipt unele particularităţi, pe care le întâlnim şi în Mesopotamia. Anume, multă vreme persistă în sânul orânduirii sclavagiste obştile agrare libere. Structura de clasă a societăţii egiptene în epoca sclavagismului era următoarea: existau cele două clase fundamentale ale societăţii sclavagiste, clasa proprietarilor de sclavi, de care era strâns legată prin interese casta preoţilor, şi clasa sclavilor; constatăm totodată existenţa şi a unei a treia

categorii sociale, cuprinzând oamenii liberi, care nu sunt proprietari de sclavi, ţăranii liberi din obşti, ţăranii liberi din afara obştilor, meşteşugarii, şi în sfârşit masa sărăcimii libere.

Istoria orânduirii sclavagiste în Egiptul antic cunoaşte numeroase răscoale extrem de violente ale sclavilor, cărora li se alătura adesea şi sărăcimea liberă. După cum arată documentele, o dată răsculaţii au izbutit să doboare puterea claselor exploatatoare, să gonească pe monarh şi pe nobili, chiar dacă aceste succese au avut un caracter trecător.

Un puternic aliat al claselor stăpânitoare şi sprijin al orânduirii sclavagiste îl constituia în Egipt casta preoţilor. Conflictele care aveau loc uneori între preoţi şi faraoni, între preoţi şi nobili reprezentau un *fenomen neesenţial. În* principiu, preoţii acţionau ca un factor de conservare şi de întărire a orânduirii sclavagiste şi a statului sclavagist.

Puterea castei preoţeşti era sporită de monopolizarea de către preoţi a cunoştinţelor ştiinţifice, de deţinerea de către ei a unor „secrete” ştiinţifice. Aşa, de pildă, preoţii aveau cunoştinţe de matematică care constau, în acea epocă în care, matematica avea încă – cum vom vedea – un caracter empiric, în cunoaşterea unor *anumite formule,* aplicabile, de pildă, la probleme de construcţii.

Este lesne de înţeles că deţinătorul unei formule cu *ajutorul căreia se putea* construi să spunem un dig apărea omului simplu din popor ca un om de temut, foarte puternic, un fel de posesor

al unei forţe magice. Un rol deosebit în întărirea puterii preoţilor egipteni l-a jucat, aşa cum arăta Marx, monopolizarea de către ei a cunoştinţelor astronomice, care aveau o mare importanţă pentru agricultură. De asemenea şi cunoştinţele medicale erau în mâinile preoţilor.

Elemente de gândire filosofică în mitologia şi religia Egiptului antic. Din cele mai vechi timpuri exista în Egipt un mit larg răspândit în popor, care vorbea despre o apă primordială nesfârşită, necreată, apă în care ar fi plutit germenii tuturor lucrurilor, şi din care s-ar fi născut tot ce există. Astfel, un vechi document vorbeşte despre „apa rece care se găseşte în această **ţară,** apă care a dat naştere lucrurilor vii şi din care apar toate lucrurile”.

Acest mit cosmogonic arhaic conţine germeni de gândire materialistă. Într-adevăr, la originea lumii este pus un element material, apa. Realitatea materială ca atare apare ca primordială, necreată.

Faptul că vechii egipteni considerau că la origine există materia necreată de vreo divinitate se opune în mod direct tezelor teologice care vorbesc despre existenţa primordială a divinităţii, care ar fi creat materia. Vedem deci că *primele imagini pe care egiptenii şi le-au format despre lume au caracter materialist,* iar nu mistic. Este un materialism foarte simplist, naiv, amestecat cu legende şi imagini fantastice; nu este încă o concepţie materialistă, nu este încă filosofie, ci doar un fel de a privi lumea, o intuiţie a omului simplu, dar este totuşi materialism.

i Egiptenii au divinizat, poate mai târziu, natura, în marile ei componente, ca de pildă soarele, luna, Nilul etc. Ca să înţelegem semnificaţia pe care o are pentru istoria materialismului acest fapt, să ne oprim puţin asupra divinizării Nilului. Nilul a fost personificat şi sub chipul zeului Hapi, reprezentat ca un bărbat robust care poartă o tavă încărcată cu toate bunătăţile pe care egiptenii le datorau dărniciei Nilului: spice de grâu, fructe, peşti.

Care este însemnătatea filosofică a acestei divinizări a Nilului? Ne lovim aici de problema importantă a *originii ideilor* religioase, problemă care a constituit şi constituie şi astăzi un teren de luptă înverşunat între materialism şi idealism.

Idealiştii vorbesc despre caracterul „înnăscut" al ideilor şi sentimentelor religioase. Acestea, susţin ei, ar fi existat întotdeauna în conştiinţa omului.

Împotriva acestor concepţii mistice şi împotriva oricăror explicaţii idealiste ale originii religiei în general, materialismul istoric arată – cum se ştie – că *ideile religioase au o origine materială,* că ele izvorăsc din condiţiile vieţii materiale a oamenilor, reprezentând o oglindire fantastică a acestor condiţii ale vieţii materiale. *Divinitatea Hapi nu reprezenta*

* – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale*altceva decât imaginea fantastică în mintea oamenilor a unui raport real privind viaţa lor practică de toate zilele, reflectarea raportului strict material dintre ei şi Nil.* Legătura aceasta dintre reprezentările religioase – în cazul nostru,

divinitatea Hapi – şi preocupările vieţii practice de toate zilele, conţinutul real care se ascundea în spatele reprezentării mistice, religioase, sunt oglindite pregnant în chiar tezele egiptene oare ni s-au transmis. Astfel, zeul Hapi este numit într-o inscripţie „tatăl zeilor, stăpânul alimentelor, care dă naştere substanţelor şi inundă ţara Egiptului cu produsele sale, care dă viaţă, goneşte mizeria şi umple hambarele până la refuz".

Totodată trebuie să facem aici o constatare privind caracterul celor mai vechi reprezentări religioase egiptene, apărute încă în epoca comunei primitive, între rare se încadrează şi divinitatea Hapi. Subliniem că aceste divinităţi, legate direct de viaţa materială de toate zilele a Egiptului, sunt concepute foarte *concret,* sunt legate *de un element material din natura înconjurătoare; ele reprezintă un fenomen, o forţă sau o parte a naturii înconjurătoare.* Astfel, zeul Hapi nu este altceva decât fluviul Nil oare a îmbrăcat forma fantastică a unui zeu; în spatele reprezentării mistice religioase a zeului Hapi recunoaştem un element material – Nilul. În mod analog, exista la vechii egipteni un zeu al pământului, Geb; o zeitate care reprezenta cerul, Nut; zei ai soarelui ca Horus, Ra ş.a.m.d.

Desigur, nu poate fi vorba de a atribui prin aceasta un caracter materialist unor credinţe religioase, fie ele primitive sau evoluate. Religia este o formă ideologică prin esenţă idealistă, mistică. Trebuie să remarcăm însă deosebirea dintre cele mai vechi reprezentări religioase, apărute în timpul comunei primitive – şi care

persistă în credinţele populare şi în timpul sclavagismului – şi reprezentarile religioase create mai târziu de preoţi, la care *dispare, după cum vom vedea, această legătură cu elementele materiale* ale lumii. Comparate aceste vechi reprezentări cu forme de mai târziu ale religiei, iese în evidenţă faptul că, cu toate elementele lor mistice, cele mai vechi reprezentări religioase *oglindesc vederi materialiste cu caracter arhaic,* proprii omului comunei primitive, lucru pe care l-am constatat şi în mitul cosmogonic popular despre provenienţa tuturor lucrurilor dintr-o apă primordială.

Aceleaşi aspecte le vom găsi analizând şi alte elemente ale religiei egiptenilor în formele ei primitive, în Egipt exista, de exemplu, din cele mai vechi timpuri, un *cult al pietrei,* destul de răspândit şi în epoca aşa-zis istorică. La Heliopolis, de pildă, exista un centru al cultului pietrei sacre. Obeliscul, ca element al arhitecturii religioase egiptene, derivă din acest cult al pietrei.

Analiza formelor de cult existente la vechii egipteni ne pune la îndemână noi argumente pentru combaterea tezei idealiste menţionate privind originea religiei. Ea ne arată că *cultul* – element indispensabil al oricărei religii, constând în adorarea divinităţii respective, în executarea unor anumite ritualuri şi acţiuni, într-un cuvânt, într-un anumit ansamblu de procedee – îşi are şi el originea în elemente ale vieţii materiale de toate zilele ale oamenilor, în interese şi nevoi legate de viaţa materială. *Prin cult, oamenii urmăresc să rezolve anumite probleme ale vieţii lor materiale,*

ce-i drept cu mijloace fantastice, iluzorii, despre care ei cred în mod naiv că ar fi eficace. Cultul religios nu reprezintă la origine altceva decât un ansamblu de procedee prin care emul îşi închipuie că *poate obţine foloase în muncă şi în luptă din partea unor anumite forţe misterioase, a căror simpatie, bunăvoinţă şi sprijin* omul caută să le obţină prin *implorări.* Alteori, prin cult omul speră să obţină tot pe această cale abţinerea de la acţiune a unor forţe misterioase duşmănoase.

Aşa, ele pildă, care este semnificaţia cultului pietrei? Piatra reprezintă, din timpurile cele mai îndepărtate, una din cele mai importante *materii prime din care omul îşi făcea uneltele.* Impresionat de puterea uneltei de piatră, de foloasele pe care le putea trage de pe urma ei, omul primitiv atribuie uneltei de piatră, pietrei din care este făcută, puteri supranaturale. Închipuindu-şi că succesul în munca cu uneltele de piatră depinde de *bunăvoinţa forţei supranaturale* care sălăşluieşte în piatră, omul începe să venereze piatra; el caută să-şi facă favorabilă această forţă supranaturală prin ansamblul de procedee care constituie *cultul pietrei.*

Cultul pietrei nu este, aşadar, decât expresia fantastică, mistică, religioasă a importanţei pe care uneltele de piatră o au în viaţa omului, iar scopul cultului este obţinerea unui anumit folos practic.

În Egipt este foarte răspândit cultul diferitelor *animale.* Aici se iau în evidenţă, între altele, cele două aspecte ale practicilor cultuale. Pe de o parte există un cult al animalelor domestice, folositoare:

cultul *vacii sfinte* – Hator –, al ţapului sfânt, al mielului sfânt, cultul *boului Apis,* la Memfis. Aici apare *atitudinea pozitivă* în relaţiile de cult: *în cult se exprimă năzuinţa oamenilor de a obţine un folos mereu sporit din partea acestor animale*, atât de importante pentru viaţa lor. De pildă, ei se închină mielului sfânt pentru a asigura prin cult bogăţia turmelor de oi, fertilitatea oilor etc.

Pe de altă parte, exista şi un cult al animalelor dăunătoare, periculoase, de oare egiptenii se temeau, ca *crocodilul,* sau ca unele fiare ale pustiului, lupul, şacalul, leul. Aici apare *atitudinea negativă în* relaţiile de cult. Omul urmăreşte prin cult să asigure apărarea de aceste animale, prin înduplecarea lor.

Într-un caz ca şi în celălalt, cultul animalelor se dovedeşte a nu fi altceva decât *expresia fantastică a unui raport material,* a raportului natural concret existent între om şi animale.

Este cazul totodată să facem şi aici remarca pe care am făcut-o când am vorbit de divinizarea Nilului: şi aici, atât în cazul cultului pietrei cât şi în cazul cultului animalelor, la baza reprezentărilor religioase se afla un element material din lumea înconjurătoare – piatra, un anumit animal –, căruia i se atribuiau anumite însuşiri sau forţe supranaturale, i se atribuia un spirit ete. E vorba deci de un *element material concret, încărcat – ca să zicem aşa – cu un element mistic.*

Urmărind mai departe *originea ideilor religioase nu în conştiinţa oamenilor, ci în viaţa lor materială de producţie,* care are drept efect un

anumit reflex ideologic, se cuvine să ne oprim asupra problemei *miturilor,* care ocupă un loc însemnat în religia vechilor egipteni. Să luăm, de pildă, *mitul lui Osiris,* mit Toarte răspândit în Egipt.

Care este conţinutul mitului? *Osiris,* zeu al fecundităţii, al vegetaţiei, al vieţii organice de pe pământ, este ucis şi tăiat în bucăţi de fratele său *Set,* geniu al răului, simbolizând pustiul, nefertilitatea şi în general forţele naturii potrivnice vieţii organice. Soţia lui Osiris, Isis, zeiţa care simbolizează însăşi natura, găseşte în Ml coşul cu trupul lui Osiris, îl reconstituie, îl învie şi este fecundată de Osiris înviat.

Mitul acesta al unui zeu binefăcător al fertilităţii şi al naturii organice, care este ucis, suferă o dezmembrare şi învie, apare în diferite forme ia mai toate popoarele agricole.

Care este semnificaţia mitului? Nu este greu de văzut că şi aici avem de-a face cu anumite *relaţii materiale, concrete, transpuse într-o formă fantastică.* Sunt transpuse în mit anumite *fenomene* din natură care-l preocupă în cel mai înalt grad pe agricultor, şi totodată *năzuinţele acestuia legate de munca sa.* Lupta dintre Osiris şi Set reprezintă lupta dintre pustiu şi fertilitate. Agricultorul egiptean asista mereu la această luptă; a luptat el însuşi neîncetat împotriva pustiului, folosindu-se de apele Nilului aducătoare de fertilitate; el năzuia fierbinte ca fertilitatea să învingă sterilitatea. Viaţa lui Osiris, moartea şi reînvierea lui semnifică ciclul anual ai naturii organice, ciclul anotimpurilor, de care este legat

ciclul anual al producţiei agricole. În fiecare an, toamna, vegetaţia piere, pământul lipsit de umezeală pare mort. Osiris este ucis de Set. Primăvara, Isis cheamă din nou la viaţă fertilitatea, care renaşte dând viaţă naturii; vegetaţia renaşte, ogoarele înfloresc, Osiris a înviat.

Dar mi/tul nu are *caracter descriptiv,* ci urmăreşte un anumit scop, legat de nevoile agricole. Venirea iernii provoacă îngrijorarea agricultorului primitiv; vegetaţia a dispărut, se va reîntoarce vreodată? De aceea, oamenii recurg la anumite *procedee de cult, prin care ei cred că vor stimula întoarcerea vieţii,* desfăşurarea favorabilă a ciclului divin. *Mitul lui Osiris apare astfel nu numai ca expresie mistică a unui ciclu material, dar şi ca mijloc prin care omul caută să asigure reîntoarcerea primăverii,* renaşterea vegetaţiei, a fecundităţii. În felul acesta, agricultorul egiptean credea că-şi rezolvă, practicând mitul, o problemă a vieţii sale materiale de producţie. Mitul lui Osiris apare ca un mijloc – fantastic, în fond, absurd, dar care egipteanului primitiv îi părea foarte eficace – pentru a obţine o recoltă bună în anul următor.

j Pe măsură ce are loc trecerea de la orânduirea comunei primitive la orânduirea sclavagistă, vechilor reprezentări religioase, în care se reflectă, după cum am văzut, mentalitatea arhaic-materialistă a omului comunei primitive, încep să li se opună o serie de idei şi reprezentări noi, care apar mai ales în urma *acţiunii preoţilor şi care au un caracter mistic idealist.*

Dezvoltarea sclavagismului duce la

centralizarea progresivă a statului. Pe măsura adâncirii antagonismului de clasă, clasele dominante *simt nevoia unor forţe de reprimare sporite.* Nomele îşi pierd treptat autonomia, se contopesc, dând naştere statului sclavagist centralizat, în fruntea căruia se află monarhul – faraonul.

Paralel cu acest proces de centralizare, au loc şi anumite transformări în domeniul religiei, care oglindesc adâncirea antagonismelor de clasă precum şi nevoia pe care o resimte clasa dominantă de a întări prin diferite mijloace, printre care şi prin *crearea suprastructurii ideologice corespunzătoare,* orânduirea sclavagistă.

În adevăr, centralizarea politică este întovărăşită de o centralizare religioasă. Vechilor nome le corespundeau zeităţi locale, concepute concret, foarte aproape de materialitate şi având puteri limitate. Statului sclavagist centralizat îi corespund zeităţi *noi,* oare iau naştere prin contopirea zeităţilor locale şi al căror cult este impus peste tot ca un cult al zeităţilor supreme oficiale ale statului.

Spre deosebire de vechile divinităţi populare, aceste zeităţi noi – care apar în mod direct ca ocrotitori ai statului şi ai faraonului – primesc un *caracter tot mai abstract,* mai difuz, sunt concepute tot mai mult ca nişte entităţi abstracte, care nu mai au nicio legătură cu elementele materiale ale lumii înconjurătoare şi cărora li se atribuie totodată puteri incomparabil mai mari decât vechilor zeităţi populare. Ele sunt arătate ca

*insensibile.* „Este greu pentru mintea noastră să conceapă divinitatea; îi e greu limbii noastre să vorbească despre ea. Divinitatea e inefabilă” se spune într-o invocare a zeului Thot. Scopul acestei abstractizări a divinităţii este acela de a face poporul simplu să se teamă de zeu, devenit ocrotitorul ordinii sociale existente. Cu cât divinitatea este arătată a fi mai abstractă, mai misterioasă, mai greu de înţeles sau de reprezentat şi în acelaşi timp **mai puternică,** cu atât omul simplu se va teme mai mult de o asemenea divinitate şi va respecta orânduirea socială pe care această divinitate o apără.

Astfel, de la imaginea mielului sacru se ajunge la imaginea atotputernicului *Amon-Ra,* iniţial zeu al soarelui. Crearea lumii începe să fie legată de forţa **lui** Amon-Ra. Legenda instituită de preoţi spune că acesta a creat lumea prin puterea cuvântului său. Într-un document, zeul Amon-Ra declară: „Am creat toate formele prin ceea ce a ieşit din gura mea (adică prin cuvânt, pronunţând numele lucrurilor – B.D.R.), atunci când nu exista nici cerul, nici pământul”.

Trebuie să observăm în primul rând că, în opoziţie cu imaginea populară despre natură, în care lumea apare ca necreată şi ca derivând dintr-un element material, aici natura apare ca o *creaţie* a divinităţii, şi anume ca un produs al cuvântului rostit de divinitate, ca o creaţie din nimic. Avem de-a face cu o concepţie *idealistă,* care consideră un element spiritual, mistic – verbul, numele – ca generator al universului *material.*

Pe de altă parte, imaginea teologică a creării universului urmăreşte să sublinieze *atotputernicia* zeului: el este atât de puternic inert a reuşit să creeze lumea numai prin forţa cuvântului său.

Într-un alt text, „Inscripţia regelui Sabaca", se spune: „Atunci este cel ce face să trăiască tot ce se va naşte din orice pântec şi din gura oricărui zeu (adică făpturile create de ceilalţi zei, subordonaţi care creează şi ei, ca şi Atunci, prin cuvânt – D.D.R.)... Toţi zeii, toate făpturile omeneşti, toate animalele trăiesc prin faptul că el gândeşte şi enunţă orice lucru care îi place... Picioarele umblă, toate membrele se mişcă atunci când limba (zeului – D.D.R.) enunţă cuvintele pe care inima Le-a gândit".

Verbul divin – spuneau preoţii – nu se află numai la originea lumii, nu a creat numai iniţial lucrurile, *<i* el continuă să acţioneze şi în prezent asupra lumii, reprezentând principiul fundamental extern al vieţii în univers. *Gândul şi cuvântul divinităţii* – afirmă preoţii – *susţin* ***în permanenţă*** *lumea printr-o creaţie continuă.*

Re. Turnând cele spuse, constatăm deci că în Egipt are loc un *proces de abstractizare a zeilor}* adică un proces de trecere de la imagini concrete de zei la imagini abstracte, de te reprezentări mitologice foarte apropiate de elementele materiale ale cosmosului la entităţi abstracte, misterioase, insesizabile, la care legătura cu realitatea materială nu mai apare în nici *un* fel.

Din punctul de vedere al sensului său social, al rădăcinilor sale de clasă, acest proces exprimă unul din procedeele la care recurge clasa

dominantă pentru a-şi apăra interesele, căutând prin mijlocirea păturii ei preoţeşti să sporească autoritatea divinităţii, ou scopul de a întări statul sclavagist, orânduirea sclavagistă, pe care divinitatea e prezumată a le apăra. În ceea ce priveşte conţinutul său ideologic, procesul acesta reprezintă înăbuşirea elementelor arhaice de materialism cuprinse în vederile populare exprimate în legendele cosmogonice şi în unele reprezentări religioase – legate direct de viaţa naturală a oamenilor – de către o concepţie strict idealistă, teologică.

Unele **idei social-politice.** Istoria marxistă a filo-sofiei nu se mărgineşte la arătarea concepţiei materialiste despre lume şi a **dezvoltării** dialecticii. Ea urmăreşte şi istoria ideilor social-politice. Fără îndoială, din timpuri foarte vechi, oamenii au exprimat unele idei şi sentimente referitoare la realităţile sociale şi politice existente, – evident că ei nu făceau încă diferenţa dintre social şi politic –, faţă de conducători, faţă de problema bogăţiei şi sărăciei, faţă de religie şi preoţi etc. Putem bănui că în funcţie de poziţia lor de clasă, oamenii aveau păreri şi sentimente deosebite, cel puţin în raport cu unele din aceste chestiuni.

Din păcate însă, documentele de care dispunem înregistrează extrem de rar asemenea aspecte ideologice. Trebuia ca în viaţa socială să se fi întâmplat evenimente neobişnuite, pentru ca în literatura acestor vremi – literatura consemnată de scribii palatelor, înalţilor funcţionari, ai preoţilor şi mai rar ai poeţilor, dar fără îndoială şi

atunci ai unor scribi ai poeţilor agreaţi de cei puternici –, să răzbată punctul de vedere al unor oameni care nu iubeau nici palatele, nici puterea pe care ele o întrupau. Or, asemenea evenimente neobişnuite s-au produs în vechiul Egipt, pe la sfârşitul epocii numită „vechiul imperiu”, adică aproximativ pe la mijlocul celui de-al III-lea mileniu î.e.n. Ne referim la răsturnările sociale ce s-au produs în acea perioadă şi care se oglindesc într-o serie de documente ce ni s-au păstrat. Desigur, punctul de vedere ce se *exprimă în aceste documente* este acela al claselor dominante. Dar, descriind întâmplările ce au avut loc, ele înregistrează, pentru a le înfiera, şi vederile celor din tabăra duşmană. Rar prilej pentru noi de a cunoaşte şi gândirea socială a poporului asuprit.

Din documentele acestea rezultă că, în această epocă, poporul de jos trăia în suferinţă, că oamenii aceştia „nu aveau un zid pentru a se adăposti… nu aveau plinea lor… nu **aveau** grâu… şi din cauza sărăciei nu-şi puteau măcar Jua o femeie” („Dojenile unui bătrân înţelept”).

*În* asemenea condiţii, încă de timpuriu au început mişcări, acte de răzvrătire, care de la început vizau *atât autorităţile* de stat cât şi instituţiile *propriu-zise religioase.* Un decret al faraonului ameninţă cu pedeapsa aspră pe cei ce se vor deda la acte de distrugere *a inscripţiilor, a templelor, a meselor de sacrificii, a statuilor vizirului Idi.* În această perioadă, asuprirea, ascuţirea extremă luptelor de clasă duce la râsculare a sărăcimii lire, căreia i se alătură

sclavii, precum şi elemente în păturile mijlocii ale populaţiei. În ţară, deşi e vorba de o completă stratificare socială, se constată în cele din urmă existenţa a două tabere: sus: tabăra nobililor, a bogaţilor în frunte cu înalţii funcţionari, cu preoţii şi regele; jos, *ţăranii, meşteşugarii, sclavii*. Într-un text intitulat „învăţături" se observă – fapt extrem de semnificativ – împărţirea în două tabere care s-a produs.

„Ţara e pierdută, se spune în alt text. Fiecare îl omoară pe celălalt. Ura domneş, te printre oamenii oraşelor".

Iar în alt text („Dojenile unui bătrân înţelept") se arată că:

„Regele a fost înlăturat de sărăcime... Oamenii că căpătâi au despuiat ţara de regalitate... Săracii au devenit bogaţi, în timp ce proprietarii nu mai au nimic... Cel ce nu ţesuse niciodată pentru el însuşi posedă acum ţesături fine... acela în faţa băruia nu s-a când/tat niciodată, acum invocă zeiţa cântecelor".

În general, textele abundă în descrierea violenţei cu care cei exploataţi lovesc în împilătorii lor. Din textu'! reprodus mai sus reiese că ei nu mai cred în inviolabilitatea regelui. Ei neagă drepturile, privilegiile aristocraţilor, exclamând: „Haideţi să-i desfiinţăm pe cei puternici!". Poporul devastează instituţiile publice, calcă în picioare documentele oficiale; mai mult, aceste acte nu par a fi deloc necugetate. Este atacată chiar şi „Sublima sală a justiţiei", actele ei sunt ridicate şi, desigur, aceşti oameni nu mai cred în puterea miraculoasă a legii, **a** sentinţei imperiale. În

mintea lor, locul sentimentului de supunere civilă a fost luat da ura şi dispreţul faţă de ordinea legală instituită.

Unul din cele mai remarcabile **aspecte** ideologice ale acestui moment istoric este faptul că masele celor răsculaţi activează într-un fel care ne arată că *îşi dau seama că religia slujeşte asupritorilor, şi că autoritatea religioasă merge laolaltă cu cea civilă.* Lovind în autoritatea de stat, ei atacă totodată simbolurile şi lăcaşurile religioase, se dezic de vechile credinţe, obiceiuri, dogme, ritualuri religioase. Nicăieri nu găsim **ca** ei să fi afirmat că religia e un bastion al statului şi că amândouă aparţin exploatatorilor, dar acţionează ca şi când ar gândi tocmai în acest fel.

Masele revoltate desfiinţează ritualul înmormân-ţărilor. Ele îndrăznesc să lichideze cultul faraonului, golesc de ofrande mesele acestuia, golesc până şi camerele sfinte din interiorul piramidelor, unde se aflau sarcofagele faraonilor [morţi, considerate până atunci sfinte. Ucid pentru nevoile lor boii, care înainte serveau doar sacrificiilor. **Pătrund** în locurile secrete, care erau, după cum ştim, cu străşnicie păzite de preoţi. Textul spune că ei au smuls de la preoţi formulele magice şi le divulgă. Amănuntul e semnificativ, căci dacă profanarea mormintelor ar putea fi explicată şi prin interesul material de jaf, dacă părăsirea ritualului mortuar ar putea fi explicată prin faptul că le-ar fi lipsit materialul trebuincios, sau poate numai din dorinţa de a obţine liniştea necesară, în cazul formulelor magice aveau de-a face, dacă se poate spune

astfel.

cu un act gratuit, nelegat de un interes sau un impediment material, *act „pur” de exprimare ostentativă a impietăţii,* de dispreţ împotriva unui simbol dintre cele mai sever apărate al puterii preoţilor, ai **autorităţii** religiilor. Speriat, autorul care consemnează faptul se lamentează că în acest fel formulele magice divulgate „au devenit ineficace, căci oamenii de au acum în memoria lor”, în timp ce până atunci „eficacitatea” lor fusese condiţionată de ignorarea lor de către oamenii de rând! Într-un alt text este notată exclamaţia ironică: „... dacă aş, şti unde este zeul... i-aş aduce jertfel” Astfel, poporul, prin nenumărate acte de impietate, îşi manifesta îndepărtarea lui de religie. El combate intenţiile divine, iar prescripţiile zeilor sunt încălcate.

Se pare că nobilimea a simţit atunci mai mult ca oricând însemnătatea pe care o avea religia pentru conservarea autorităţii de stat şi a privilegiilor sociale, căci preotul Ipour sau Ipuver care îi exprima sentimentele şi năzuinţele, după ce denunţa îngrozit actele de profanare săvârşite de sărăcime, arată că soluţia răului este în păzirea de către aristocraţii a riturilor, afirmarea credinţei lor în Ra, care va veni să „arunce apă rece, peste foc”, adică să-i înfrângă **pe** răsculaţi. Iar în „Sentinţele preotului. Neferehu” se pomeneşte de asemeni drept leac al răului reinstaurarea autorităţii regelui, a zeilor Ho-rus şi Set şi implicit a vechii ordini de drept. Iată cât de timpuriu au recunoscut oamenii în mod spontan, instinctiv, ideea, devenită **ştiinţifică** în marxism-leninism, a

colaborării în societatea claselor antagoniste dintre clasele dominante, stat, drept şi religie, cei de sus salutind această colaborare iar cei de jos privind-o ca pe un front ce trebuie distrus.

Epoca aceasta a ascuţirii **luptei** de clasă în vechiul Egipt – mileniul al **III-lea** î.e.n. – a produs primele „învăţături" politice cunoscute în istorie. Aceste „învăţături" exprimă ideile sociale şi politice ale clasei stăpânitoare despre conducerea statului. În unul din aceste texte se spune: „Încovoaie mulţimea, distruge ardoarea care vine de la ea!" Şi se mai susţine că orânduirea social-politică existenită, adică cea sclavagistă, este de origine divină. Textul unei alte „învăţături", după ce descrie cu ură răscoala maselor, pledează pentru inegalitatea socială, referindu-se la inegalitatea din natură. Iată cel dintâi avocat al „doctrinei" care, patru mii de ani mai târziu, se va numi „darvinism social".

Să ne oprim acum la unele din ideile pe care aceste documente ni le dezvăluie. *Nu* găsim în ele enunţarea explicită a unei concepţii etico-sociale. **Nu** e **vorba** încă de filosofic Există însă numeroase referiri din care se poate deduce cu destulă siguranţă care era felul de a gândi al maselor în raport cu o serie întreagă de fenomene sociale. Desigur; filosofie înseamnă teorie, adică sinteză, idei cu caracter generalizator. Dar filosof ia, teoria nu se naşte gata maturizată, gata înarmată. Începutul ei – iar noi în acest curs urmărim şi începuturile filosofiei – sălăşluieşte în vederile spontane ale oamenilor simplii, vederi care deocamdată nu constituie o teorie, ci exprimă

felul de a intui societatea al maselor populare. Masele populare ne apar deci ca făuritori de gândire socială elementară, încă rudimentară.

Să luăm de pildă însuşi faptul răscoalei. Este adevărat că sclavia nu se răsculau cu conştiinţa că orânduirea socială existentă era principal nedreaptă, ei nu aveau nimic din ideea vreunei orânduiri sociale mai bune; noi nu ştim ca ei să fi fost călăuziţi în general de vreo concepţie social-politică. Aceste răscoale aveau caracter spontan. Era actul unor oameni care, nemaiputând suporta jugul, îl aruncau jos de pe gât. Ele aveau caracter haotic, anarhic. Ele implicau însă, oricum, o anumită stare de spirit a maselor în raport cu orânduirea existentă. Este starea de spirit a acelora care nu cred că orânduirea 62

existentă este imuabilă, că ea poate fi schimbată, că ea poate fi dată deoparte. Or, evident, o asemenea stare de spirit urmează a fi înregistrată ca exprimând un anumit *grad de dezvoltare a conştiinţei sociale a maselor* celor exploataţi.

Că avem dreptul să vorbim de existenţa unor anumite vederi embrionare cu caracter social-politic este cu atât mai evident cu cât o cercetare cât de cât atenta a texteior menţionate dezvăluie existenţa unei *diversităţi* de opinii. Constatăm păreri opuse, contradictorii în probleme politico-sociale, etice şi religioase, păreri orientate într-un sens progresist sau conservator, în raport cu poziţiile de clasă exprimate de purtătorii lor.

În ce-i priveşte pe cei din tabăra avuţilor, aceştia consideră lovirea regelui, despuierea de

avere şi privilegii a nobililor şi preoţilor, atacarea instituţiilor, încălcarea legilor statului, violarea prescripţiilor religioase drept crime dintre cele mai odioase. Apoi, pe cât se pare, printre membrii categoriilor sociale suprapuse şi-a făcut loc în această epocă un fel de etică a renunţării, o concepţie adânc pesimistă despre viaţă, care implică neîncredere în istorie şi glorificarea morţii „izbăvitoare”.

Astfel, într-un papirus de pe la anul 2300 î.e.n., după ce se deplânge corupţia moravurilor, autorul exclamă: „Moartea se înfăţişează azi ca o promisiune de **vindecare** pentru bolnav, ca mirosul florilor de lauri, ca mirosul florilor de lotus… ca un şuvoi de apă dulce”.

**Într-un** alt text, – de pe la sfârşitul vechiului imperiu, pe la 2600 î.e.n. – autorul vorbeşte de scepticii care „ar aduce jertfe, dacă ar putea şti unde este zeul”, şi dă expresie celui mai negru pesimism, spunând: „De-ar veni ziua în care omenirea va înceta să mai existe… când orice zgomot va dispare de pe pământ, şi când nu va mai trebui să luptăm!”

În faţa acestei stări de spirit a aristocratului, stare de spirit care se concretizează în reflecţii cu caracter aproape filosofic, se ridică mod-ul de a vedea ai poporului, mod diametral opus.

Într-un text gravat pe mormântul unui rege – aproximativ 2200 î.e.n.; lespedea pe care e gravat acest text se găseşte la Leyden – harpiştii care cânta pentru rege vorbesc în numele poporului, rând spun, între altele: „Nimeni nu se mai întoarce de acolo „ca să ne spună ce se întâmplă

acolo, ca să ne potolească inimile noastre până vom pleca şi noi, acolo unde s-au dus ei… învaţăţi, îndeamnă-ţi inima să uite; veseleşte-te ascultând de dorinţele tale „până ce mai eşti în viaţă. Pune-ţi lauri pe cap, îmbracă-te frumos… Zeul cu suflet nepăsător nu aude bocetele tale… Hai! fii ferici/t, nu fii îngrajorat, doar nimeni nu-şi duce bunurile cu sine; nimeni dintre cei plecaţi nu se mai întoarce de acolo”.

iS-ar părea că autorul popular al acestor rânduri gravate pe lespedea de la Leyden şi-a luat sarcina să respingă părerile pesimiste ale aristocratului care vede în moarte o Izbăvire de toate relele acestei vieţi.

Importanţa acestui text constă în faptul că pentru prima dată în istorie – cel puţin în cea cunoscută p? să azi – se exprimă în mod deschis îndoieli în *ce* priveşte existenţa unei vieţi „de dincolo”. Astfel, cunoaşterea bazată pe experienţă a ajuns în jurul ari-uâufi 2000 î.e.n. În conflict cu credinţa religioasă.

Cunoştinţe ştiinţifice şi elemente de gândire ştiinţifică la vechii egipteni. Cercetarea începuturilor cunoştinţelor ştiinţifice la vechii egipteni, în primul rând, confirmă teza materialistă privitoare la originea ştiinţei, teză după care cunoştinţele ştiinţifice nu apar nicidecum dintr-o „curiozitate dezinteresată”, cum afirmă mulţi ideologi burghezi, ci exclusiv din nevoia de a răspunde la problemele pe care le rădică activitatea practică de toate zilele. În al doilea rând, această cercetare ne arată legătura strânsă care a existat din cele mai vechi timpuri

între *dezvoltarea ştiinţei şi primele vederi materialiste. Totodată, cunoaşterea ştiinţei Egiptului antic şi a chaldeo-babilonienilor ne ajută să apreciem just rolul popoarelor Orientului în istoria generală a ştiinţelor.*

M s-au păstrat mai multe documente care vorbesc despre cunoştinţele ştiinţifice ale vechilor egipteni. Acestea sunt cunoştinţe de matematică, de astronomie şi de medicină. Să ne oprim, mai întâi asupra cunoştinţelor matematice.

Dintre relativ numeroasele papirusuri matematice care ni s-au păstrat, cele mai importante sunt papirusul „Rhind" şi papirusul de la Moscova, datând ambele din secolul XIX î.e.n. Reiese din aceste documente – şi din altele, cum e papiirusul de la Kahun şi cel de la Berlin – că egiptenii vechi aveau cunoştinţe de *aritmetică* destul de dezvoltate. Ei ştiau să scadă şi să adune numere oricât de mari, deşi nu cunoşteau propriu-zis înmulţirea şi împărţirea; ei ştiau să rezolve probleme care implicau folosirea acestor operaţii cu ajutorul unor adunări şi scăderi succesive. Egiptenii cunoşteau fracţiile ordinare, folosindu-le pe scară largă în rezolvarea problemelor de măsurători şi a altor probleme legate de nevoile practice. Foloseau fracţiile cu numărătorul

**1.111... *r.* x... 2.3**
*i* –, – etc, excepţie făcând fracţiile – şi –, care

**2.3.*4.3.4***
erau şi ele folosite. În papirusul „Rhind" apar şi progresiile. Sunt notate adei două progresii

aritmetice îşi una geometrică. Să notăm în acelaşi timp că egiptenii nu l-au cunoscut pe zero, şi deci n-au operat ţeu el.

În ceea ce priveşte geometria, egiptenii ştiau să facă o serie de calcule geometrice corecte: ei şti au să

 calculeze suprafaţa dreptunghiurilor, a pătratului, poate şi a triunghiurilor; ştiau să afle volumul unor trunchiuri de piramidă, volumul sferei; ştiau să calculeze, cu o bună aproximaţie, suprafaţa cercurilor, luându-l pe jr = 3,16. Unii istorici ai ştiinţelor au susţinut, sprijinindu-se pe nişte notaţii cuprinse în papirusul „Kahun", că egiptenii ar fi cunoscut teorema numită, de la greci încoace, „teorema lui Pita-gora". Cercetările mai noi şi mai precise au infirmat însă această părere.

Matematica egipteană avea însă un caracter empiric. Documentele matematice egiptene sunt *simple colecţii de reţete empirice,* în care se arată, de pildă, cum trebuie calculată suprafaţa cutăruii dreptunghi, sau cutărui pătrat; nu întâlnim *nicăieri reguli generale, teoreme demonstrative.* Aşa, de exemplu, problemele aritmetice care implică o ecuaţie de gradul întâi cu o necunoscută sunt rezolvate empiric, printr-o serie de încercări; nu se cunoaşte metoda generală de rezolvare a acestor ecuaţii. Matematica egipteană reprezintă, aşadar, un stadiu rudimentar de dezvoltare a ştiinţei matematice. În care aceasta nu se ridică încă la generalizări.

Important din punctul de vedere al istoriei materialismului este, în primul rând, faptul că în toate aceste calcule *lipseşte cu desăvârşire orice element mistic,* orice aluzie la religie sau magie. Spre deosebire de ceea ce vom vedea la **pitagoreici!** din Grecia, numerele sunt folosite acum *nu ca simboluri mistice, ci numai ca expresie a unor raporturi cantitative din realitate.* Este posibil ca paralel cu această practică matematită cu caracter nemistic să fi existat în Egipt şi o mistică a numerelor, dar acest ilucru nu apare deloc în documentele matematice de care dispunem. Mai mult, în toate aceste calcule, în întreaga practică matematică a egiptenilor este prezentă în embrion convingerea că între lucruri există anumite relaţii obiective, necesare, universale, anumite relaţii *mereu valabile,* care nu depind de inftervenţia arbitrară a vreunui factor mistic.

*În* opoziţie cu înţelegerea mistică a numerelor, avem, aşadar, în matematica egipteană o folosire a relaţiilor numerice care implică existenţa în embrion *a ideii de necesitate obiectivă,* relaţie obiectivă şi necesară.

Totodată această practică matematică implică ideea că natura în general, *raporturile cantitative din natură în particular, pot fi cunoscute de om*. Încrederea în posibilitatea omului de a cunoaşte fenomenele naturii, precum şi ideea că calculele matematice reprezintă un instrument al acestei cunoaşteri, sunt exprimate pregnant de autorul necunoscut al papirusului Rhind, cel mai important document matematic care ne-a rămas

de la egipteni. În adevăr, el declară la începutul papirusului că ne *va* da *„regulile necesare ca să facem cercetări asupra naturii, spre a cunoaşte tot ce există, fiecare mister, fiecare secret”.*

Am vorbit mai sus despre faptul că ştiinţa se naşte din nevoile practicii. Documentele matematice egiptene, mărturii ale, celor mai îndepărtate începuturi ale ştiinţei matematice, ilustrează în mod grăitor legătura dintre matematica egiptenilor şi nevoile vieţii lor practice de toate zilele, naşterea matematicii din aceste nevoi. Într-adevăr, toate problemele, toate calculele pe care de găsim în ele se referă în mod direct la anumite cazuri practice concrete, măsurători de terenuri agricole, calcularea capacităţii unor recipiente, măsurători în legătură cu construcţiile, diferite calcule legate de conducerea exploatărilor agricole etc. De altfel, în ceea ce priveşte măsurătorile agricole, încă din antichitate se ştia că ne-**D**

***b*** voia de a delimita din nou hotarele pământurilor după fiecare revărsare a Nilului a fost aceea care a dat naştere începuturilor geometriei în Egipt.

Ca şi cunoştinţele matematice, cunoştinţele *astronomice* au apărut şi s-au dezvoltat în vechiul Egipt în strânsă legătură cu nevoile practicii sociale. Dat fiind importanţa hotărâtoare a revărsărilor periodice ale Nilului pentru agricultura egipteană, egiptenii erau foarte interesaţi să prevadă termenele diferitelor faze ale creşterii şi retragerii apelor. De timpuriu, ei şi-au

dat seama că mişcarea – aparentă, adăugăm noi – a astrelor pe cer se desfăşoară după o anumită regularitate, care poate fi pusă în legătură cu diferifte momente ale anului agricol. De aceea au început de timpuriu să observe mişcarea aparentă a stelelor şi a diferitelor corpuri cereşti. Aşadar, necesitatea de a prevedea perioadele de revărsare a Nilului şi de scădere a apelor lui, proces extrem de important pentru **agricultura** egipteană, a dat naştere astronomiei egiptene. *Legătura dintre astronomie şi agricultură se oglindeşte într-o serie de particularităţi ale astronomiei egiptene şi ale calendarului egiptean.*

Astfel, calendarul egiptean, pus în aplicare începând cu anul 2781 î.e.n., împărţea anul în trei perioade, de câte patru luni: *perioada inundaţiilor, perioada vegetaţiei* şi *perioada recoltei* sau a căldurii, perioade care corespundeau celor trei faze ale vieţii agricole determinate de revărsările periodice ale Nilului. Nilul începe să crească în fiecare an cam la aceeaşi dată – la solstiţiul de vară, 21 iunie după calendarul nostru. Or, după cum s-a putut stabili prin observaţii astronomice la latitudinea la care se afla situat Memphis, capitala vechiului regat egiptean, primele zile ale creşterii lui, coincizând cu solstiţiul de vară, au coincis în acelaşi **timp** cu momentul când steaua Sirius (numită de egipteni *So-this)* – cea mai luminoasă stea – se ridică deasupra orizontului cu puţin înainte de răsăritul soarelui, ca un crainic al dimineţii. Egiptenii au observat de timpuriu această triplă coincidenţă şi şi-au dat seama că, *urmărind steaua Sothis, pot determina data*

*revărsării Nilului. Avem aici un exemplu de apariţie a unei observaţii astronomice ca un efect al unor preocupări agricole.*

Pe de altă parte, datorită acestei coincidenţe, a răsăritului ei heliac, ca unul din momentele cele mai importante ale vieţii agricole, steaua Sothis a jucat un rol central în astronomia egipteană ca şi în calendarul egiptean. Ziua răsăritului heliac al lui Sothis a fost considerată prima zi a anului. Pe de altă parte, calendarul civil egiptean nu era acordat cu calendarul solar sau astronomic, anul civil fiind de 365 de zile, în timp ce anul solar este, după cum se ştie, de aproximativ 365.1/4 *zile.* Din această cauză se produce un decalaj între calendarul civil şi cel astronomic, anul civil deplasându-se necontenit în raport cu anul astronomic, şi anume cu o zi la fiecare patru ani.

Steaua Sothis, care anunţă soarele la momentul în care revărsarea Nilului aduce fecunditatea pe ogoarele egiptenilor, a fost divinizată de ei, fiind asociată zeiţei generaţiei şi fecundităţii – Isis.

Avem aici un alt exemplu de origine materială a unei reprezentări religioase.

Să trecem acum la cunoştinţele *medicale* ale egiptenilor, cunoştinţe care erau într-adevăr remarcabile, în perioada anterioară secolului VI î.e.n., egiptenii au întrecut în acest domeniu toate celelalte civilizaţii contemporane lor. Papirusurile medicale rămase de la egipteni ne arată mijloacele pe ***care îi*** le foloseau medicii în vindecarea bolilor. Ca medicamente ei foloseau substanţe minerale precum *sarea, aluminiul, sulfatul de cupru,* plante,

organe de animale, de exemplu carnea crudă, ficatul, aplicate pe răni. **Pentru** a introduce aceste medicamente în organism, medicii egipteni se serveau de mijloace obişnuite şi la alte popoare antice, în parte obişnuite şi azi: pilule, infuzii, cataplasme. Însă documentele medicale ne arată că administrarea medicamentelor era însoţită de formule magice, de farmece, dovadă că bolile erau considerate de autorii acestor documente ca depinzând de intervenţia unor **factori** supranaturali, misterioşi şi mistici. Ei credeau că boala se datorează pătrunderii în organism a unor demoni sau duhuri rele. Prin urmare, văzută în lumina acestor documente, medicina egipteană, deşi se sprijinea pe o sumă considerabilă de cunoştinţe reale – ca observaţii anatomice juste, descrieri exacte ale unor boli, ete. – nu ni se înfăţişează ca una ce s-ar fi găsit la un nivel de dezvoltare superior aceluia la care se afla medicina sumero-babiloniană contemporană ei. În orice caz, spiritul general care o animă nu are nimic comun cu cel pe care îl prezenta în secolul al V-lea î.e.n. „Colecţia hipocratică” a grecilor.

Dar, un document descoperit la mijlocul secolului trecut, papirusul „Edwin Smith”, datând din secolul al XVIII-lea î.e.n., trimiţând însă la documente din mileniul al III-lea î.e.n., a schimbat cu totul concepţia pe care trebuie să ne-o facem despre medicina egipteană anterioară mijlocului mileniului al II-lea î.e.n. Conţinutul papirusului Smith – partea întâi – prezintă o importanţă deosebită atât pentru istoria medicinii egiptene, cât şi pentru istoria materialismului egiptean.

Partea întâi a acestui document se deosebeşte radical de toate celelalte documente medicale egiptene. Este un tratat ştiinţific de medicină, mai precis de chirurgie, de medicină chirurgicală, de anatomie şi de terapeutică în care nu întâlnim niciun fel de element mistic. Se descriu aici 48 de cazuri de clinică chirurgicală. Fiecare caz este studiat metodic. În acest document, corpul omenesc este examinat în mod amănunţit, făcându-se observaţii anatomice foarte juste. Materialul – descrierea unui număr de cazuri patologice – este organizat după regiunile corpului, afectate de boală. La fiecare boală se identifică şi se cere să se *indice denumirea maladiei, simptomele, diagnosticul şi tratamentul.* De asemenea, la fiecare se dă şi prognoza – indicaţii despre felul cum va evolua boala –, prognoză care este de trei feluri: favorabilă – bolnavul se va vindeca –, nefavorabilă – bolnavul va muri – şi îndoielnică.

*Tratamentele indicate constau excluşi?: din mijlocvce şi procedee materiale, operaţii chirurgicale, dietă, medicamente.* Nu întâlnim formule magice ca în celelalte papirusuri medicale. Într-un singur ea? se indică totuşi un procedeu magic. Acesta este mă şi unicul caz în care nu se mai indică prognoza bolii, ceea ce arată că autorul – sau autorii – papirusului se îndoiau de eficacitatea farmecelor care se recomandau pentru vindecarea bolii, marcându-se oricum o separare a domeniului mijloacelor materiale de domeniul mijloacelor magice. Această concepţie confirmă deci caracterul general nemistic al

domeniului; din punctul de vedere al materialismului este îndeosebi importantă existenţa în document a prognozei. Faptul în sine, că se dă prognoza bolilor, siguranţa cu care medicul egiptean dădea prognoza, oglindită în clasificarea riguroasă a prognozelor, arată că e prezentă convingerea, căpătată pe baza experienţei, că în *desfăşurarea bolilor există o anumită necesitate, aceleaşi cauze ducând la aceleaşi efecte,* fiind implicit exclusă intervenţia arbitrară a vreunui elementt din afară, cu caracter mistic, supranatural.

***h***

Interesant este faptul că se descriu şi boli cu prognoză negativă, independent de problema practică, imediată a vindecării. Este un pas spre desprinderea de concret, un pas înainte spre generalizare, spre concluzii cu caracter general.

În concluzie, putem constata că la baza practicii medicale egiptene, aşa cum se oglindeşte ea în papirusul „Edwin Smith”, stăteau o serie de idei generale cu caracter materialist, şi anume:

1. fiinţa umană apare ca o *realitate materială;*

2. originea bolilor poate fi *cunoscută de om, bolile neavând un caracter supranatural, mistic, ele sunt fenomene naturale* care se datoresc unor cauze naturale;

3. *mijloacele prin care omul poate acţiona asupra bolilor au şi ele un caracter material,* ceea ce rezultă din ideea despre natura materială a bolilor;

4. ca şi în matematica egipteană, există şi aici, în germene, *ideea unei legături necesare, a unei*

*necesităţi obiective,* în speţă a caracterului necesar al fenomenelor din organismul omenesc, idee subliniată mai ales de preconizarea prognozelor.

În general, ideile materialiste din medicina egipteană reprezintă un element deosebit de important – poate cel mai important – al materialismului Orientului antic în ansamblul său.

Dar alte documente medicale, toate de provenienţă mai recentă decât papirusul „Edwin Smith”, ne arată că promiţătoarele începuturi de ştiinţă medicală cuprinse aici nu s-au dezvoltat. În documentele ulterioare, elementul mistic şi magic care se grefează pe vechile cunoştinţe reale devine tot mai preponderent, pe măsură ce ne apropiem în timp de era noastră. Medicina egipteană din timpul noului imperiu (1562 – 1085 î.e.n.) nu se mai menţine la nivelul pe care îl atinsese în vremea imperiului mijlociu (2040 – 1730 î.e.n.), ea fiind animată tot mai mult de spirit magic, înlocuind cauzalitatea naturală a fenomenelor cu cea magică-mistică.

Să notăm că procesul acesta de năpădire a elementelor mistice şi de înăbuşire treptată a elementelor materialiste, ştiinţifice de gândire s-a produs de altfel şi în matematica egipteană, unde pe cunoştinţele pozitive este altoită de către casta preoţească – monopolizatoare a ştiinţei – o mistică aritmo-logică a numerelor, şi unde calendarul, din instrument de necesară orientare în timp, desprins din nevoile concrete, materiale ale producţiei, devine un mijloc de a prezice viitorul. Şi într-un caz şi în celălalt, procesul de

transformare suprastructurală pe care-l subliniem oglindeşte pe plan ideologic adâncirea tot mai mare a antagonismelor de clasă în Egiptul antic şi exprimă nevoia pe care o resimţea clasa exploatatorilor de a crea prin toate mijloacele o suprastructură ideologică prin care să servească baza existentă, s-o întărească.

MESOPOTAMIA ANTICA

Elemente de gândire filosofică şi ştiinţifică: n Sumer şi Akkad. Documentele ne arată că zeităţile vechilor sumerieni şi akkadieni au fost personificări ale forţelor naturii: *Sarnaş* era zeul soarelui şi în acelaşi timp soarele însuşi; *Innini* – Iştar, zeiţa fecundităţii şi a dragostei, reprezenta puterile fecundatoare ale naturii, după cum *Tammuz* era personificarea procesului de vegetaţie. Altfel spus, religia sumero-akkadiană era o religie naturală, iar elementele de gândire pe care ea le implica se mişcau în cadrele unui materialism naiv, materialism care întrezărea natura materială a lumii, dar încă nu avea conştiinţa limpede a acestei materialităţi.

Poziţiile acestea materialiste de gândire sunt prezente şi în concepţia sumeriană a vieţii de după *t*3*

**Co** moarte. Aceasta durează şi după moarte, în formă materială, într-un loc – deci spaţiu – întunecos, unde cei „morţi” suferă de foame şi frig. Vem vedea ce concluzii, pentru ei atât de avantajoase, au tras din această concepţie preoţii babilonieni.

De la sumero-akkadieni ne-au rămas cele mai vechi fragmente ale mitului creaţiei, paradisului şi

potopului. Cum însă acest mit se regăseşte într-o formă mai completă mai târziu, la babilonieni, vom vorbi acolo despre el.

*Ne* oprim în schimb la nişte tăbliţe al căror conţinut ne revelează că deja în secolul al XXX-lea î.e.n. „în această civilizaţie sclavagistă exploatarea atinsese un nivel foarte ridicat. Un rege „filosof", cu veleităţi de **reformator,** excedat el însuşi de lăcomia acaparatoare a castei preoţeşti, interzice marelui preot „să intre în grădina mamei sărace pentru a lua lemne sau pentru a ridica dijir (a de pu fructe". Tot el dispune ca taxele de înmormântare pe care le încasau preoţii să fie reduse la 1/5.

Documentele rămase sunt prea fragmentare pentru ca ele să ne mai poată spune dacă astfel de prescripţii ale regelui Lagaşului au şi putut fi puse în practică şi nu au rămas doar dorinţe şi „reflecţii morale" ale unui rege... „filosof".

Ce au realizat vechii sumerieni pe teren **ştiinţific?** Ştim că şi ei, deja şi ei, au avut un *calendar,* acelaşi de care vor face uz mai târziu babilonienii. Este evident că experienţa unui astfel de calendar presupune, ca şi în cazul egiptenilor, cunoştinţe astronomice şi practici de măsurare deja înaintate. Aceste cunoştinţe, la rândul lor, implicau observaţii îndelungate şi făcute metodic, precum şi o dezvoltată artă a socotitului. Tot un astfel de calendar presupune o *putere de sistematizare a observaţiilor*:

putere care este, şi ea, dovada unui serios început de spirit ştiinţific.

Apoi, tăbliţele exhumate pe locul fostelor

cetăţi-state ale Suimerului şi Akkadului ne-au păstrat, de la vechii sumero-akk adieni, tabele de multiplicare şi împărţire, precum şi tabele cu extrageri de rădăcini pătrate. Acestea, asemenea tabelelor, faţă de ele mai tinere, ale babilonienilor şi asirienilor, nu ne indică decât rezultatul operaţiunilor, niciodată operaţia prin care a fost obţinut rezultatul. Dar despre acest din urmă lucru vom spune ceva mai mult când vom vorbi despre ştiinţa babiloniană.

Tot în acest sector al achiziţiilor sumero-akkadienilor pe: terenul care pregăteşte ştiinţa – dacă nu pe teren ştiinţific în înţelesul strict al cuvântului – se cuvine să notăm cel mai mare merit al lor, şi anume: ei sunt aceia care au inventat scrierea *cuneiformă,* pe la mijlocul mileniului al IV-lea. *Deci cam pe timpul când inventau egiptenii scrierea hieroglifică.* Dar spre deosebire de scrierea egipteană, care şi ea avea la început şemine deosebite pentru frecare cuvânt, mai târziu pentru fiecare silabă, şi pe la începutul mileniului al III-lea î.e.n. devenise scriere alfabetică, scrierea cuneiformă inventată de sumerieni s-a oprit în evoluţia ei pe treapta de mijloc. A rămas, altfel spus, scriere silabică, greoaie şi complicată, căci avea câteva sute de semne. În condiţiile acestea, arta scrisului nu putea fi însuşită decât de cei ce aveau răgaz suficient ca să se aplece asupra buchiilor ani şi ani de zile. Or, în acele societăţi sclavagiste nu puteau avea răgaz decât clasa exploatatoare, şi în sânul acesteia, casta preoţească.

Este de reţinut faptul că nici babilonienii,

moştenitori ai intenţiei sumero-akkadiene, nu au dezvoltat-o mai departe. Deşi aveau exemplul mult vorbitor al Egiptului, cu care se găseau în relaţii comerciale atât de intense…! Acest *conservatorism retrograd se explică prin împrejurarea că cei ce prac**u** ticau arta,* declarată **„sacră”, a** scrisului în aceste vechi civilizaţii erau, **cum** am mai spus adineuri, preoţii. Or, această castă – celebră în toate civilizaţiile prin conservatorismul ei reacţionar şi dornică să x-ămână <cât mai îndelungat lucrurile pe loc, adică să se perpetueze exploatarea ce îi era atât de folositoare – s-a opus în Chaldeo-Asiria la o reformă a scrisului. Şi s-a opus până la capăt. **Căci** transformarea scrierilor silabice **într-una** alfabetică ar fi **făcut** arta scrisului mai uşor accesibilă şi celor ce aveau mai puţin răgaz – poate păturii meşteşugăreşti, care în Babilon era atât **de** numeroasă, căci de clasa robilor, în condiţiile istorice date, nu putea fi încă vorba. Or, răspândirea scrisului în pături sociale relativ mai largi ar fi însemnat un progres şi deci o primejdie pentru clasa de sus, şi în special pentru pătura ei preoţească.

Constatăm aici o atitudine analoagă **cu** aceea *pe* caze, mai târziu, egiptenii, mai precis casta preoţească, **atotputernică** în Egipt, o va lua faţă de reforma calendarului făcută de Cezar. Deşi mai exact, adică – eu plauzibilă evidenţă – mai aproape de realitate, calendarul iulian nu a fost acceptat, pentru că el însemna schimbare. În ochii claselor dominante care nu se mai găsesc în ascensiune

sau sunt chiar în decadenţă, schimbarea pe orice plan înseamnă posibilă schimbare pe planul existenţei, care le-ar putea eventual periclita situaţia lor de clase ori caste privilegiate.

Să mai reţinem, în sfârşit, în acest subcapitol referitor la Sumer, că deja în veafcul al XXVII-lea î.e.n. a existat în Lagaş o bibliotecă.

**Elemente de gândire** filosofică şi **de ştiinţă la chaldeo-asirieni.** Să reamintim mai întâi faptul istoric că civilizaţia babiloniana a fost moştenitoarea *celei* sumeriene. Statul babilonian a luat naştere prin contopirea celui sumerian cu cel akkadian, con-*76*

topire făcută de Hamurabi (1728 – J686 î.e.n.). În cux-sul celor 43 de ani de domnie ai lui Hamurabi, marile lucrări de irigaţie sumeriene şi akkadiene – unele din ele existau deja în jurul anului 4.000 î.e.n. – au fost completate printr-un mare canal între Kiş şi Golful Persic, care punea la adăpost de inundaţiile Tigrului toate oraşele vechi ale Sumerului şi lărgea pe o întindere enormă terenul cultivatul.

a) *În mitologie şi religie.* Asemenea religiei vechilor sumerieni, religia babilonienilor, moştenitoare a celei sumeriene, era o religie naturală, şi ca atare ea a fost creaţia unui materialism naiv, **primitiv,** care afirma implicit natura şi originea materială a lumii.

Astfel, şi în Babilon, cele mai vechi zeităţi sunt personificări ale forţelor naturii. În epoca istorică în care păstoritul şi apoi agricultura au înlocuit vânatul şi pescuitul ca izvoare principale de existenţă, iar oamenii au observat că soarele este

cauza care fertilizează pământul, determinând prin mişcarea lui schimbarea anotimpurilor, soarele a fost considerat ca principala forţă a naturii. Tot atunci, pământul a devenit zeitatea feminină fecundată de soare, care devine tatăl celorlalte forţe-zeităţi ale naturii şi tatăl a tot ce există. Aşa se explică cum, în chiar momentul apariţiei lor în pragul istoriei, marile religii ale antichităţii conţineau, toate, *cultul soarelui,* ca zeu principal, zeu care se confunda adesea cu cerul ca atare.

Astfel, este de înţeles de ce şi în religia naturală a babilonienilor fenomenul natural principal reţinut şi personificat era procesul de fecundare a pământului de către soare şi de către cer. Triada supremă a panteonului babilonian era compusă din *Anu,* zeul cerului, *Enlil-Bel,* personificarea aerului şi a pământului, şi *Ea* – sumerianul Enki –, apele oceanului primordial. (Această listă nu pare oare a conţine cea mai veche înşirare a ceea ce, mult mai târziu, în Grecia, Empedocle va numi cele patru rădăcini ale lucrurilor, şi ceva mai târziu, Aristotel va numi cele patru demente?) Alături de triada aceasta trebuie amintit şi numele lui Iştar, zeiţa dragostei şi a fecundităţii, fiica lui Anu.

În afară de triada supremă, a existat în religia babiloniană o a doua „treime" secundară, dar care pare a avea o origine mai veche decât treimea *Anu-Enlil-Ea.* Este triada *Sinăamaş-Iştar,* Sân fiind tatăl, iar Samaş şi Iştar fiind copiii lui. Or, Sân era zeul-lună, iar Samaş zeul-soare. Acest fapt pare să ne trimită în epoca străveche, când înaintaşii

sumerienilor nu făceau încă agricultură, ci ti ăiau din vânat şi pescuit, ca principalele lor izvoare de existenţă. Etnografii au arătat că pe această treaptă de dezvoltare a societăţii omeneşti – care ar corespunde cu cea pe care Engels a numit-o treapta de sus a sălbăticiei, premergătoare treptei de jos a barbariei – luna era adorată ca zeu suprem, şi nu soarele.

Să reţinem apoi faptul că divinităţile babiloniene – cele amintite mai sus, ca şi cele neamintite – *se nasc pe cale de reproducere naturală* una din alta, aşa cum se nasc toate fiinţele vii ale naturii.

Astfel, *în mitul creaţiei,* care, adoptat de evrei, va pătrunde, cum ştim, şi în creştinism, dar cu radicale modificări în înseşi poziţiile lui fundamentale de gândire, în acest străvechi mit al creaţiei ni se arată cum toţi zeii şi tot ce există îşi trag originea dintr-o pereche primordială. La început – povesteşte mitul – a existat *Apsu* – oceanul cu ape dudei care înconjoară pământul – şi *Tiamat* – marea tumultuoasă şi haotică. Amestecându-şi apele, aceştia devin tată şi mamă a tuturor zeilor şi părinţi a tot ce există. Din această primă pereche s-au născut alte perechi, al căror nume nu-l mai amintim aici; reţinem doar că în trinitatea supremă despre oare a fost vorba, Anu, Enlil şi Ea – adică, conform celor mai sus arătate, cerul, aerul, pământul şi apa – sunt fraţi.

Să ne oprim puţin la ceea ce am relatat până aici din mitul babilonian al „creaţiei" şi să vedem care sunt implicaţiile lui filosofice.

**Întâia** constatare ce se impune e că mitul ni-i

prezintă pe Apsu şi pe Tiamat ca pe unii ce au existat „de la început”. Ei n-au fost zămisliţi de – altă pereche de zeităţi, dar nici nu s-au născut din nimic. **Adică,** spuse lucrurile în terminologia noastră mojernă, mitul sumero-babilonian al creaţiei *nu conţine ideea unei creaţii din nimic.* El cuprinde, dimpotrivă, – adevărat, într-o formă implicită – afina existenţei din eternitate a unei materii primordiale care, în speţă, este *apa,* Apsu şi Tiamat, împreună, sunt oarecum acea „apă a începuturilor despre care, cam în aceeaşi perioadă, vorbea şi mitologia egipteană.

Cu allte cuvinte, constatăm că gândirea sumero-akkadiană se mişcă aici pe o poziţie *materialistă.* Aceasta, evident, în chip implicit, căci nu poate fi încă vorba de o conştiinţă teoretică. În felul lui, acest mit străvechi constituie şi el o dovadă că materialismul este o poziţie mai veche de gândire decât idealismul.

Să remarcăm, în sfârşit, că în filiaţia naturală pe care mitul o stabileşte între zeii amintiţi – zeii principali –, ajungând să afirme că cerul, aerul, pământul şi – apa sunt fraţi, descinşi din Apsu şi Tiamat, este implicată într-o formă naivă, şi stângace *ideea unităţii tuturor formelor de existenţă,* ideea unităţii materiale a lumii.

Pe de altă parte, lunga istorie a mitologiei religioase sumero-babiloniene ne arată că în modificările ce Le-a suferit în cursul (timpului, ierarhia zeităţilor a ţinut pas cu marile deplasări politice. Sub aspectul acesta, mitologia religioasă dintre cele două râuri oglindeşte politica babiloniană. Când Babilonul a unificat Sumerul şi

Akkadul, devenind capitală a noului stat, zeu chaldean suprem a devenit *Mar-duk,* care mai înainte fusese zeu local al oraşului Babilon. Atunci casta preoţească se îngrijeşte să scoată o a doua variantă a mitului creaţiei omului, variantă care să dea caracter sacru şi intangibil noii transformări politice.

În varianta sumeriană – adică în cea veche – a mitului creaţiei omului, *Ea* este zeul care – face pe om din argilă, dându-i viaţă suflând asupra lui. *În* varianta babiloniană, adaptată la noua situaţie politică, creatorul omului este Marduk. Acesta îl face pe om tot din argilă, însă îl frământă cu propriul său sânge, ca astfel *„să servească pe zei”,* spune mitul acesta, şlefuit de mână preoţească.

Materialismul naiv se manifestă şi în concepţia pe care poporul babilonian şi-a făcut-o despre aşa-numita viaţă de dincolo. Ca pentru antici în general, şi pentru babilonieni, viaţa „de dincolo” avea iun caracter material; ea nu era decât continuarea materială a vieţii pământeşti, într-un *loc* – deci spaţiu – întunecos numit *„Aralu”,* spaţiu ce se găsea sub pământ. Dar şi în acest punct al religiei populare chaldeene a intervenit de timpuriu mâna „aranjatoare” a castei preoţeşti. Prin „completările” pe care casta preoţească le-a grefat pe fondul vag al acestei credinţe populare, ea a ştiut să tragă nebănuite avantaje pentru clasa dominantă în general, pentru casta preoţească în special, şi în cele din urmă a ştiut să exploateze chiar propria ei clasă în favoarea castei preoţeşti.

Căci, conform „precizărilor” adăugate mai târziu, *Aralu* nu era numai un loc întunecos, ci şi

foarte rece şi sterp. Cei ce petreceau acolo erau expuşi frigului, setei şi foamei, dacă supravieţuitorii lor apropiaţi nu se îngrijeau de aceste nevoi ale lor, prin obiecte şi sacrificii depuse în temple. Aceste obiecte trebuiau aduse în cantităţi cât mai mari, căci ele răneau nu numai pe zeii nesăţioşi-care, „îndată ce ulmecă mirosul sacrificiului se a. şază ca muştele upra lui”, spune un vechi text babilonian – ci trebuiau să fie îndestulătoare şi pentru cei din *Aralu,* mult mai numeroşi şi mai flămânzi decât zeii.

Să mai notăm, în această legătură de idei, faptul semnificativ că-n varianta „revăzută” de preoţi 5 mitului creaţiei, când potopul trimis de zei ca pedeapsă îneacă toată omenirea şi cadavrele omeneşti umpluseră marea „ca icrele peştilor”, zeii se pun pe plâns, întrefaându-se: „Cine oare ne va mai face ofrande?”

Pe de altă parte, tot în legătură cu sacrificiile sacre, pe măsură ce se scurg veacurile, ceremonialul de jertfă devine tot mai complicat, ritual pe care numai preoţii îl puteau cunoaşte; şi în plus, el continuă să fie săvârşit tot în vechea limbă (sumeriană, pe care tot numai preoţii o cunoşteau. Au fost şi acestea mijloace suplimentare care au ajutat ca poporul Babiloniei să cadă în măsură tot mai mare pradă în mâinile lacome ale castei preoţeşti.

b) *Implicaţii cuprinse în reflecţii de natură etică*. În acest sector al consideraţiilor noastre trebuie să ne oprim la acea parte a *Poemului lui Ghilgameş* unde Sabitu, zeiţă virgină a mării, îl sfătuieşte pe erou să nu-şi mai piardă vremea

căutând secretul nemuririi, ci să mănânce şi să bea bine, să fie vesel şi mulţumit „ziua şi noaptea”, să se îmbrace în haine curate şi să se bucure de viaţă. Sfatul acesta este întărit şi de atitudinea fratelui eroului care, furcând din „Aralu”, îl roagă pe Ghilgameş să nu mai insiste a afla ce este „dincolo”, căci „dacă ţi-aş povesti ce-am văzut acolo ai fi zdrobit de groază şi-ai ameţi”. Această etică a lui *cârpe diem,* semnificativă în limbajul unei zeiţe, relevă o notă de pesimism caracteristic orânduirilor sociale în declin. De aceea, este probabil că această parte a *Poemului lui Ghilgameş,* compus din bucăţi disparate şi foarte

**Ca** *tv* ***ti***
**Wo**

6 – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale vag legate întreolaltă, constituie produsul unei etape relativ târzii a istoriei societăţii sclavagiste babiloniene, a unei faze în care această societate nu se mai găsea în ascensiune.

Tot din perioada **ultimă** a istoriei vechiului Ba-fciion provin şi alte două producţii de natură etică, în care personajele principale, înşirând nedreptăţile şi suferinţele de care le-a fost plină viaţa, se plâng cât de neînţelegători sunt zeii, care tolerează dăinuirea ăstor fel de suferinţe nemeritate şi deci nejustificate. Este (adevărat că lamentările acestor predecesori ai lui Iov cel din Vechiul Testament nu merg; până la revoltă.

Poziţia lor de gândire se opreşte, cu inconsecvenţă, la jumătatea drumului, căci ea se prăbuşeşte *în* resemnare. Una din aceste bucăţi se încheie dând expresie speranţei că până la urmă, totuşi, zeii vor sfârşi prin a face dreptate, iar a doua arată că aceştia se şi hotărăsc să fată dreptate. Date poziţiile de plecare ale celor două bucăţi notate pe /tăbliţe, isfârşitul lor este neaşteptat. El ne sugerează presupunerea că avem de-a face aici cu „fabule cu tâlc”, cu poveşti „cu învăţătură prin care clasa dominantă – în speţă casta preoţească – urmărea să propage *resemnarea mulţimilor* exiploa-tajte şi nemulţumite, mulţimi care începuseră să-şi dea seama, că orfnduirea socială în care trăiau nu putea fi decât una instituită *şi* protejată de zei ne (drepţi, de zei iraţionali, absurzi, neînţeleşi.

În schimb, gândirea autorului unei bucăţi notată pe o altă tăbliţă, provenită din biblioteca lui Assur-banipal, se dovedeşte a fi consecventă până la capăt, /pentru că aurtorul nu încearcă, a/semenea personaje-flor despre care a fost vorba adineauri, să camufleze /starea reaflă a lucrurilor, escamotând problema pusă (prin soluţii pur verbale ca aceea a absurdului sofism că „răul!” ar fi un „bine” deghizat. Autorul (acestei bucăţi mierge consecvent până la capăt, pen-ftru că merge până la *ateism.*

*l* Autorul acestei bucăţi este purtătorul de cuvânt al mulţimilor oprimate şi exploatate. Conform obiceiu-ilui oiienjtal, ideile sunt formulate în dialog, care, în speţă, permifte autorului să-şi exprime mai fără frică de represalii

gândul, foarte îndrăzneţ în condiţiile (istorice date. Prin poziţia revoluţionară de gândire pe care o exprimă, bucata aceasta merită să fie reţinută mai de aproape.

Gubarru, personajul principal al dialogului, adresându-se unui bătrân „înţelept”, constată că sentimentele nobile ale zeilor sunt tot atât de departe de oameni ca şi cerul lor. Bătrânul „înţelept” îi răspunde făcând, între ailtele, o altă constatare, aceea că oamenii exaltă opera acelora dintre ei care se pricep mai bine să omoare, că privesc cu dispreţ la cei săraci şi că tolerează ca cel mai tare să acapareze hrana celui lipsit.

(Aceste constatări nu-l împiedică pe bătrân să-l sfătuiască pe Gubarru ea, totuşi, să se conformeze voinţei zeilor. Dar ceea ce urmează – şi e cuprins în replica lui Gubarru – ne arată că poziţia pe care se opreşte bătrânul nu-şi găseşte expresia în bucată, decât pentru a fi scoasă şi mai accentuat în evidenţă poziţia formulată de GubaiTU. Căci, în replica sa, acesta răspunde că nu vrea să ştie nimic de nişte zei care nu i-au debitat niciodată altceva decât minciuni, care-i favorizează pe cei bogaţi şi-i oprimă pe cei săraci…

Într-o teocraţie plutocratică precum cea babiloniană, apariţia unui dMog cu un astfel de conţinut este un fapt cum nu se poate mai încărcat de semnifiţii. Indiferent care va fi fost originea socială a torului, *el a vorbit aici în numele mulţimilor xploatate* şi exasperate, şi a vorbit cu elocinţă şi curaj contra unui regim social care se pretindea de origine divină şi care se credea

veşnic. Amara replică a lui Gubarru, răsărită din constatările a căror concluzie logică este, nu conţine oare *implicit* îndemnul ce-şi va găsi peste milenii o expresie atât *da* tare în splendidele şi cunoscutele **versuri** ale marelui nostru Eminescu?

„Zdrobiţi orânduiala cea crudă şi nedreaptă,
Atunci când după moarte răsplată nu v-aşteaptă,
Faceţi ca-n astă lume să aibă parte dreaptă,
Egală fiecare, şi să trăim ca fraţi”.

c) *Ştiinţa babiloniană (chaldeo-asiriană).* Consideraţiile ce vor fi cuprinse în această parte a expunerii noastre se referă la un sector al gândirii babiloniene care prezintă pentru dezvoltarea ulterioară a cunoaşterii – a cunoaşterii reale – o importanţă neasemănat mai mare decât puteau să aibă, prin însăşi natura lor, germenii de gândire filosofică închişi în miturile religioase ale acestei străvechi civilizaţii.

Ga oriunde aiurea, şi în Mesopotamia, primele cunoştinţe de ordin ştiinţific s-au desprins din practicile de producţie, din tehnici de producţie. Cele mai vechi documente referitoare la ştiinţa babiloniană – mai exact privitoare la ştiinţa sumeriană, pe care cea babiloniană a dezvoltat-o mai departe – urcă până în secolul al XXX-lea î.e.n., *iar conţinutul celor de la mijlocul mileniului al treilea se găseşte la un nivel de dezvoltare pe oare conţinutul* celor egiptene nu îl atinge decât cu opt sute de ani mai târziu.

Natura tehnicilor de producţie care au atins poate mai timpuriu decât oriunde un nivel relativ ridicat de dezvoltare în valea Eufratului – tehnici de îndiguire, de irigaţie şi de măsurări ale

pământului, tehnici a căror dezvoltare relativ rapidă a fost impusă de condiţiile materiale ale vieţii – a determinat apariţia timpurie, pe acele meleaguri, a acelor ştiinţe care, prin firea lor specifică, se puteau mai natural, şi mai cu uşurinţă desprinde din astfel de tehnici de producţie, a determinat deci elaborarea unor cunoştinţe de natură matematică. S-au mai

adăugat la această cauză specifică împrejurările Jo-cfeie ale Mesopotamiei şi una de ordin general; punctele de mânecare a aritmeticii şi geometriei sunt legate de practicile tehnice oarecum mai direct observabile decât punctele de plecare ale oricăror alte ştiinţe. Într-un anume sens, am putea spune că în cazul poziţiilor de plecare ale matematicilor, ele sân-l diate oarecum în percepţia însăşi a obiectelor cu care operează practica.

Şi dacă tehnicile din care puteau mai uşor să se desprindă primele elemente de ştiinţă reală, pozitivă, s-au născut mai întâi în valea Eufratului şi a Nilului, faptul se datorează, desigur, *nevoilor imediate şi urgente ce trebuiau satisfăcute,* sub ameninţarea unor sancţiuni naturale tot atât de imediate; cu practici magice şi cu formule de incantaţie sacramentală nu se putea opri năvălirea pustiitoare a apelor marilor fluvii. Aici, împrejurările specifice e viaţă iau impus inteligenţei omeneşti să se aplece tent asupra realităţii materiale şi să caute cu iniştenţă să descopere perspectivele din care această cali tate să poată fi cunoscută aşa cum era ea, adică urâţită

de orice element mistic, şi cunoscută fiind, să poiată fi stăpâni tă şi mânuită cu folos. Or, tocmai en tru că această perspectivă lipsită de elemente istice a fost impusă aici practicii de nevoile urgente ale vieţii mai de timpuriu decât aiurea, această împrejurare specifică a făcut posibil ca începuturile matematicii să se constituie aici mai devreme decât aiurea.

*Aritmetica babiloniană.* Ce-au realizat babilonienii şi assirienii – este vorba aici de aceeaşi cultură – în matematică? Vom vedea că, în latura ei ştiinţifică, astronomia lor fiind numai o astronomie de poziţie, a fost, în fond, matematică aplicată.

Cele mai multe documente provin din săpăturile făcute pe locurile unde înfloriseră odinioară stră

**«5**

vechile cetăţi ale Sumerului, JNT ippur, Lagaş, Ur, şi ale Akkadului, Kiş, Babilon, Borşippa.

Ce conţin aceste documente? Tabele de muitiplicaţie şi de împărţire. Dar, spre deosebire de tabelele rămase de la egipteni, în care ni se indică cel mai adesea şi operaţia aritmetică ce permite verificarea calculului, tabelele mesopotamiene nu notează decât rezultate. Documentele egiptene, *mai tinere, e adevărat, cu o mie de ani* decât cele mesopotamiene, ne lasă să întrevedem unele procedee de metodă. Metodă pur empirică, dar totuşi un început de metodă. Documentele sumero-babiloniene – zicem babiâoniene, pentru că, după cât se pare asirienii n-au făcut decât să răspândească şi să conserve

achiziţiile, sumero-babiloniene – nu conţin decât tabele de rezultate, î<n oare ştiinţa piare & se găsi în stadiul ei pur empiri e. Începutul acesta de ştiinţă matematică este constituit, deci, dintr-un ansamblu de procedee empirice, de reţete particulare, din care *lipseşte orice efort de teoretizare,* spre generalizare. Altfel, spus, *lipseşte* din aceste documente chaldeene *elementul demonstrativ al matematicii,* aşa cum o înţelegeau grecii şi cum o concepem noi, cei de azi… Alături de aceste tabele de muitiplicaţie, se găsesc unele cu pătraţi şi cubi. Probabil că tabelele acestea din urmă au fost, extrase din cele dintâi. Alte /două tabele conţin una o progresie aritmetică de raţie 16, alta o progresie geometrică de raţie *2. Şi* iarăşi, pe alte tabele se găsesc înşirate un irtare număr de fracţii, fără să se indice, iarăşi, moiftil de calculare a lor. În ce priveşte fracţiile, trebuie să reţinem că, în timp ce egiptenii nu au ştiut opera decât cu fracţii cu numărătorul *lt* – etc.

**2.1** /exceptând fracţia – *p* sumerotabilonieinii au notat fracţiile cu numărători diverşi.

«fii

A existat însă o altă latură a matematicii babilo – niene, unde *că se* dovedeşte a fi fost la un nivel de dezvoltare neasemănat superior, nu numai faţă de matematica egiptenilor, dar şi faţă de aceea a grecilor şi romanilor.

Este vorba de *numeraţia sau notaţia de poziţie.* Ce este notaţia de poziţie?

Pe’s curt de tot spuse lucrurile, în notaţia

babiloniană a numerelor – întocmai ca în notaţia şi numeraţia noastră actuală – semnele, adică cifrele care compun un număr oarecare, au o valoare determinată de poziţia Jar de ordine, am zice de poziţia lor spaţială, în notaţia numărului respectiv. Să luăm un exemplu. Pentru. a scrie numărul 22, grecii kşi romanii, şi înainte de ei egiptenii şi alţii, repetau semnul lui 10 – de două ori, adăugând zisemnul lui 1 tot de două ori. Scriau deci patru cifre XXII. În notaţia noastră actuală nu scriem pentru, acelaşi 22 decât două cifre identi ce, adică 2, dar dintre care una are valoarea semnului ei, iar cealaltă are o valoare de zece ori mai mare, valoare indicată în ansamblul scris al numărului d'douăzeci şi doi, prin poziţia pe care o ocupă primul *2.* Prin urmare, în notaţia noastră actuală, aceeaşi cifră, *acelaşi semn, poate reprezenta valori deosebite, deterministe de poziţia ei în notaţia numerică.*

La acelaşi nivel de dezvoltare se ridicaseră şi sumero-babilonienii în ce priveşte notaţia numerelor. Sub acest aspeot, deosebirea între ei şi noi constă numai în faptul că valorile de notaţie, adică valorile cifrelor componente ale unui număr scris, creşteau, relspectiv scădeau faţă de vecinele lor, nu în proporţie de zece ca la noi, ci în proporţie de 60. Babilonienii (aveau deci o numeraţie sexazecimală.

Această notaţie era, evident, mult mai greoaie dfeeât a noastră, dar era incomparabil mai uşor de mânuit decât notaţia egipteană sau greacă. Aşa cum au elaborat-o ei, notaţia aceasta avea numai patru semne: un semn **pentru** *unu,* unu! pentru

*zece,* altui pentru *şaizeci* şi, în sfârşit, un semn pentru *zero.* 59 se scria fără să se aplice notaţia de poziţie, ci, ca în notaţia egipteană şi romană, se repetau zecii şi unităţile de atâtea ori cât era necesar.

Ne-am oprit ceva mai mult ia notaţia de poziţie a aritmeticii Jbabiloniene din cauza importantelor elemente de gândire ştiinţifică pe care ea le implică. Este uşor de înţeles că o atare notaţie presupune un năvel de abstracţie mai înalt decât notaţia egipteană şi cea **romană.** Căci notaţia de poziţie implică *ideea relativităţii numărului,* idee care, la rândul ei, presupune o analiză a noţiunii înseşi de număr. Şi a ceasta chiar şi în c-azul că o atare analiză nu ar fi fost făcută în plină lumină a conştiinţei ştiinţifice. Or, o atare operaţie analitică însemna un pas mare în dezvoltarea gândirii matematice în special, şi ştiinţifice în general. În orice caz, nivelul pe care ea îl presupune depăşeşte ca înălţime tot ce istoria ştiinţelor a putut descoperi până acum în această materie la contemporanii sumero-babilonienilor şi, înainte de veacul al VI-lea î.e.n., la urmaşii lor. În orice caz, *analiza relaţiilor valorice numerice pe* rare o presupune notaţia babiloniană de poziţie marchează un mare progres al gândirii omeneşti.

În ce priveşte originea explicativă a sistemului sexazecimal de numărare, sistem ce n-a fost întrebuinţat de niciun alt popor, s-au emis ipoteze diverse. Timpul limitait nu ne îngăduie să ne oprim şi la această problemă. Să reţinem doar explicaţia ce ni se pare mai verosimilă, aceea care

aduce acest sistem în legătură cu observaţii de natură astronomică.

*Geometria babiloniană. Ce* cunoştinţe au avut babilonienii în materie de geometrie şi ce nivel de abstracţie prezintă ele?

**«a**

**I**

**I**

Documentele ne arată că în general şi în această direcţie, cunoştinţele babilonieni au avut un caracter pur practic, pur empiric.

Astfel, pe monumentele asiro-babiloniene poate ţfi întâlni**:** tă – foarte frecvent – figura geometrică «a *hexagonului* regulat înscris în circumferinţa unui cerc. Ştim că babilonienii împărţeau acest hexagon în 6 triunghiuri regulate, adică echilaterale, şi ştim că îşi dădeau seama că latura hexagonului şi a triunghiului este egală cu raza cercului în care ele erau înscrise. Nu avem însă aici un document care să ne arate că ace astă construcţie s-ar fi făcut pe cale demonstraţii şi nu pe cale pur intuitivă.

Ei, sumero-babilonienii, sunt aceia care au împărţit circumferinţa cercului în 360 de părţi egale. Această diviziune*, a* cercului nu e – probabil – fără legătură cu observaţiile lor astronomice, anume cu porţiunile, arcele egale parcurse de Soare pe orbita sa, considerată drept cerc, în cele 360 de zile ale anului solar. Ducând ulterior mai departe diviziunea, ei au împărţit a 360-a parte a cercului în 60 de părţi, şi pe acestea iarăşi în 60 de porţiuni. Ştiinţa noastră de azi, de la ei a moştenit această împărţire.

În ce priveşte măsurările de suprafaţă, avem do-i cumente din chiar epoca sumeriană (din secolele XXX – XXIX î.e.n.). Tăbliţele găsite ne arată că „(pentru a efectua măsurarea unui teren neregulat, terenul era împărţit în *patrulatere* drepte, în *triunghiuri drepte* şi chiar în *trapeze.* Ceea ce dovedeşte că sumero-babilonienii ştiau calcula suprafeţele acestor figuri geometrice.

Avem apoi documente şi din epeea lui Hamurabi, referitoare tot la măsurări de teren şi la măsurări utilizate în arhitectură. Acestea sunt interesante prin faptul că ele pun o problemă care mult mai târziu va purta numele de *teorema lui Pltugora.*

Cum au rezolvat babilonienii această problemă? Tăbliţele ne prezintă figura unui dreptunghi împărţit în două triunghiuri drepte prin diagonalele patrulaterului. Cateta cea mare are lungimea 40, iar cea mică 10. Cum au socotit babilonienii ipotenuza triunghiului, adică diagonalele patrulaterului? Percepţia vizuală a figurilor arată că ipotenuza este **mai** lungă decât cateta cea mare. Întrebarea e cu cât este mai lungă? Pentru a socoti această diferenţă – pe care o vom adăuga la cateta cea mare a cărei lungime e dată –, babilonienii au găsit această metodă, mai precis reţetă de calcul:

*1.* Se socoteşte pătratul catetei celei mici.

*2.* Rezultatul se multiplică cu cifra care indică lungimea catetei celei în ari.

*3.* Produsul acesta se divide cu 3600.

*4.* Numărul găsit se multiplică cu 2.

Cifra obţinută indică lungimea, diferenţa, care

trebuie adăugată la lungimea catetei celei mari pentru a afla lungimea ipotenuzei. În cazul dat, aceasta este 42,22. Acest rezultat nu este exact, căci, conform teoriei lui Pitagora, el este 41,23.

Tăbliţele indică şi o altă reţetă de socoteală; aceasta dă rezultate ceva mai exacte. Noi nu ne oprim însă şi asupra acesteia, pentru că ea este produsul aceluiaşi spirit, şi, ca nivel ştiinţific, ea nu este deloc superioară celei dintâi.

Ambele reţete *arată, e adevărat, un efort de a găsi, fără măsurătoare efectivă, şi numai pe bază de calcul aritmetic,* lungimea diagonalei, adică a ipotenuzei. Dar atât, şi nimic mai mult. Constatăm deci că şi aici gândirea babilonienilor n-a mers dincolo de tehnica de calcul pur empirică, reţetă obţinută **probabil** prin încercări repetate. Tăbliţele nu ne arată niciun efort demonstrativ, nicio încercare de a dovedi justeţea procedeului care duce la rezultatul căutat, adică la rezolvarea problemei. Reţeta dată **poate** fi – aplicată, desigur, la toate cazurile similare.

**I**

adică la triunghiuri drepte de orice dimensiuni, dar din punctul de vedere al ştiinţei noastre actuale, ea e numai o reţetă. Ca atare, ea este mai mult de domeniul practicii tehnice decât de domeniul ştiinţei raţionale – aşa cum o înţelegem noi astăzi –, cu toate că *ea se găseşte pe calea care duce aici.*

În orice icaz, documentele sumero-babiloniene despre care am vorbit – şi cele mai multe, foarte numeroase, despre care n-am vorbit – *conţin elemente de cunoaştere pozitivă, liberată de orice*

*element mistic.* Conţinutul lor, lipsit de orice notă mistică şi magică, ar fi deja, prin însuşi caracterul lor pozitiv, semn că aceste elemente de cunoaştere, aceste rudimente de ştiinţă trebuie să fi fost produsul unei orânduiri sociale ce se găsea în plină dezvoltare. Dar iată că justeţea acestei concluzii, scoasă, pe temeiul învăţăturii marxiste, din însăşi natura conţinutului documentelor examinate mai sus, este confirmată şi de critica istorică şi de arheologie. Acestea au arătat că documentele în chestiune sunt *foarte vechi,* cele (mai noi dintre ele provenind de pe vremea lui Hamurabi, iar cele mai vechi sunt din jurul anului 3.000 î.e.n.

Deci rudimentele pozitive de (cunoaştere ştiinţifică analizare în cele ce preced au fost achiziţionate pe malurile Eufratului într-o perioadă istorică când anumite elemente ale societăţii sclavagiste babiloniene (mai întâi clasa marii aristocraţii agrare, laici şi preoţi, şi apoi, prin împingerea celor dintâi în planul al doilea, o pătură plutocrată de comercianţi şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, – între aceştia fiind cei mai puternici tot membri ai castei preoţeşti, aşa cum am arătat mai sus –) erau în plină ascensiune şi interesate deci în mărirea producţiei, ce nu putea fi realizată la nivel relativ înalt fără posesiunea unor elemente de cunoaştere pozitivă a realităţii.

Avem tăbliţe al căror conţinut aritmetic este îmbibat de mistică religioasă. Ne referim la nişte tăbliţe pe care este notată o listă a principalilor zei asirieni, identificaţi fiecare cu câte un număr

întreg. Lista merge până la numărul 60. Apoi, o serie de numere fracţionare reprezintă spirite de ordin secund. Tăbliţele acestea provin din biblioteca lui Assurbanipal (secolul al VII-lea î.e.n.). Conţinutul lor ar putea fi, cu toate acestea, de provenienţă mai veche. Dar, fiind vorba de zei asirieni, este evident că *animologia mistică* cuprinsă în acest document datează din epoca cuceririlor asiriene ale Babilonului, deci dintr-o perioadă de declin a societăţii chaldeene.

Judecând după acest document semnificativ, am fi îndreptăţiţi să spunem că, întocmai ca în Egipt, pe linia de mişcare a istoriei matematicii babiloniene, după o porţiune de urcuş promiţător, putem constata o porţiune care coboară, pe măsură ce ne apropiem de faza din urină. a istoriei statului babilonian. Această coborâre este marcată, ca şi în istoria mitologiei şi religiei babiloniene, de năvălirea în proporţie tot mai mare a elementului mistic şi magic în domeniul cunoştinţelor care puteau să devină cu timpul corp de ştiinţă pozitivă, dar care, tocmai din această cauză, au fost înecate înainte de vreme în apele tulburi ale misticii şi religiei.

*Astronomia babiloniană.* Se ştie că dintre toate începuturile de ştiinţă realizată de babilonieni, cele referitoare la fenomenele astronomice au fost mai celebre şi au exercitat o mare influenţă în antichitate. Pentru a-şi putea uşura exerciţiul multiplelor lor ocupaţii şi funcţii, adică pe acelea de mari proprietari de pământ, de mari negustori şi posesori de ateliere meşteşugăreşti, preoţii babilonieni au cultivat – au fost nevoiţi să cultive –

aritmetica şi geometria. Tot ei au fost aceia care, la început, din interes, bineînţeles, au făcut primele observaţii metodice în domeniul astronomiei. La cultivarea acestui domeniu al ştiinţei au fost împinşi **din** bună vreme şi de dorinţa lor de a-şi putea exercita cu profit meseria lor de *prezicători.* Căci este un lucru cunoscut că observaţiile şi calculele *astronomice* făcute de babilonieni – mai precis de casta lor preoţească, care pentru aceasta dispunea de răgazul indispensabil – Îşi au originea în **preocupările** lor *astrologice.*

Dar, înainte de a spune ceva despre această latură a chestiunii, să facem o sumară enumerare a achiziţiilor pozitive realizate de babilonieni pe teren astronomic, pozitive în sensul că aceste a chiziţii au dus la elaborarea unei *astronomii de poziţie,* bazată pe calculul relativ exact al raporturilor de poziţie ale diverselor corpuri cereşti, şi în înţelesul că ele au servit mai târziu altora, ca punct de plecare pentru dezvoltarea ulterioară a ştiinţei astronomiei şi pentru fundarea acestei ştiinţe în sensul plin al cuvântului.

Babilonienii au trasat orbita Soarelui şi a Lunii, şi pe aceea a unor planete, Venus şi Marte, în **primul** rând; ei au fost cei dintâi care au *făcut distincţia între planete şi stele „fixe”;* ei au determinat *datele echinoxurilor şi ale, solstiiilor;* au trasat cercul elipticii, adică drumul pe care îl parcurge într-un an solar – an determinat deja, cum au văzut, de strămoşii lor sumerienii – Soarele în jurul Pământului. În sfârşit, ei au făcut tabele în care, notând eclipsele timp de *sulte* de

ani, au ştiut să le prevadă cu relativă exactitate; şi tot ci au desenat primele hărţi astronomice.

Cu excepţia unui „tratat” de astrologie, **dar** plin **de** altfel de observaţii juste referitoare la relaţiile de poziţie ale astrelor, tratat care datează de pe **timpul** lui Hamurabi, toate celelalte documente ce **le** avem în materie de astronomie de la babilonieni datează începând cu veacul al VIII-lea î.e.n. Între aceste documente putem distinge două categorii de tăbliţe. Unele conţin observaşi şi constatări astronomice precum şi concluzii astrologice, adică preziceri referitoare la evenimente omeneşti ce se vor desfăşura într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Alte tăbliţe sunt tot de eon & tattare astronomică, dar la acestea lipsesc concluziile astrologice, care sunt înlocuite cu preziceri de natură astronomică, adică cu calcularea poziţiilor viitoare ale cu-tărui sau cutărui astru.

Aceste din urmă c-ategorii de documente prezintă, evident, mult mai mare interes pentru ceea ce urmărim noi în prezentul curs, şi aceasta pentru că ele nu amestecă observaţia exactă, adică începutul ştiinţei pozi tive, cu elementul magic al astrologiei.

Ca a tare, ele dau dovadă de un spirit care se apropie de acela al ştiinţei aşa cum o înţelegem noi azi. Printre aceste tăbliţe, cele mai importante **sunt** desigur cele ce, se referă la prezicerea eclipse –, lor. Spiritul de **Observaţie** remarcabil al babilonienilor a reţinut, în această privinţă, un fapt fundamental, acela că eclipsele de Lună nu se

produc decâticând e lună plină. În plus, ei au observat că eclipsa de Lună nu se produce când Luna este în opoziţie, adică atunci când, Luna fiind deasupra orizontului „Soarele se găseşte simetric, adică pe diametru, în faţa ei, dedesubtul orizontului.

În capitolul referitor la aritmetica babiloniană am amintit că chaldeenii au cunoscut ceea ce numim azi progresie aritmetică şi geometrică. În observaţiile şi cercetările lor astronomice, ei au făcut uz de aceste *noţiuni matematice pentru a calcula variaţia mersului corpurilor cereşti pe orbitele lor*. Mersul acestor corpuri cereşti le va fi apărut pro – babil la început uniform. Spiritul lor de observaţie ipacientă şi metodică le va fi arătat însă, în curând, că nu e vorba de mişcare uniformă. Constatarea aceasta au făcut-o mai întâi în legătură cu fazele Lunii.

Am comunicat mai sus **câteva** date pozitive, **câteva elemente** importante ale astronomiei babiloniene, conduşi de un dublu motiv: 1) ele prezintă o valoare prin **ele** însele, şi deci merită să fie amintite într-o lecţie despre ştiinţa babiloniană, şi 2) pentru că **consideraţiile** analitice ce urmează se sprijină pe ele, desprinzându-se logic din ele, ca dintr-un material pozitiv, **concret.**

Ce fel de elemente de gândire ştiinţifică se găses e implicate **în** începuturile de ştiinţă astronomică /realizată de babilonieni? Şi, cu deosebire, care sunt elementele ce se găsesc pe drumul ce duce **JJA** ştiinţa adevărată, elemente care pregătesc ştiinţa viitorului?

a) Asemenea documentelor cu conţinut matematic, tabelele de multiplicare, reţetele de calcul al ipote nuzei etc. Şi de cumentele babiloniene referitoare la astronomie presupun *observaţii* făcute metodic şi notate sistematic. Acefestă înregistrare empirică şi operaţiile, pe care ea le cuprinde nu e încă ştiinţă completă, dar e un început de ştiinţă. *E un început necesar al ştiinţei,* şi ca atare este dovadă de spirit ştiinţific.

b) în toarte calculele de poziţie a diverselor care) puri cereşti unul faţă de altul, ca şi în ideea – ştiinţifică prin excelenţă – că, cunoscând relaţiile prezente **de** poziţie, pot fi prevăzute pe bază de cal cul şi poziţiile viitoare ale unui corp ceresc, în toate acestea este implicată noţiunea de ordine, de *succesiune invariabilă* a fenomenelor, noţiune nu se poate mai ştiinţifică. La babilonieni, ideea aceasta a succesiunii invariabile a fenomenelor *n-a trecut fron tierele astronomiei.* După cum ea n-a dus, la ei, la *descoperirea ideii de lege cauzală, obiectivă a fenomenelor astronomice.* Vom vedea îndată de ce.

Alt **elemerrt** important **de** gândire ştiinţifică în **astronomia** babiloniană trebuie văzut în efortul remareab îl de *a exprima numeric anume raporturi observate între anume corpuri. E* adevărat că este vorba numai de corpuri cereşti. Nu e încă mai puţin adevărat că acest efort se găsea pe calea ce du cea la o generalizare teoretică pe care o va face mai târziu ştiinţa.

d) În sfârşit, alt element de gândire ştiinţifică trebuie găsit în tendinţa cercetătorilor chaâdeeni de a *substitui calculul măsurării directe,* efedtive.

E adevărat că astronomia, prin însăşi natura fenomenelor cu oare se ocupă, impune a ceastă substituire. Acest fapt nu reduce importanţa observaţiei pe rare am făcut-o, dată fiind împrejurarea că babilonienii au tins să facă această substituire şi într-un domeniu unde măsurarea se putea face efectiv, adică în geometrie, de exemplu calcularea ipotenuzei.

Acestea ar fi unele din calităţile pozitive remarcabile ale astronomiei babiloniene.

Se pune acum întrebarea: ce i-a lipsit acestei astronomii pentru, a deveni mai mult decât o astronomie de poziţie? I – a lipsit nevoia şi încercarea de a *explica* fenomenele astronomice pornind de pe poziţii şi rămânând pe poziţii ştiinţifice de gândire. Nicăieri, în **documentele** istorice pe care le avem de la babilonieni, nu găsim încercarea de a se ridica de la pure înregistrări de poziţie a corpurilor cereşti la *nivelul explicativ al cauzelor materiale,* de ei singure reale, ale mişcării corpurilor cereşti. În esenţă, metodele de cercetare de care face uz astronomia babiloniană se reduc la procedee de reperaj spaţio-temporal. Nu găsim nicio urmă de bănluială că ar putea, exista şi metode de căutare şi găsire a cauzelor unui, fenomen astronomic fundamental, a cauzelor mişcării astrelor. Şi nu se schiţează astfel de metode pentru că nu li se simte lipsa. Vom vedea îndată de ce. Astfel, astronomia babiloniană a ştiut *descrie ştiinţific mişcarea* corpurilor cereşti, dar nu *a* căutat să îşi explice această mişcare. Astronomia chaldeeană a rămas până la sfârşit o ştiinţă descriptivă, fără să tindă

măcar a deveni ştiinţă explicativă.

Pentru ce această oprire la început de drum, început necesar şi onorabil, desigur, dar totuşi numai în cepu t?

Există o cauză imediată a acestei stări de lucruri, dar ea este efectul unei cauze mai adânci şi cu adevărat determinante. Cauza întâi trebuie căutată în astrologia, babiloniană, a doua e de ordin *socval-politic.*

Astrologia, foarte cultivată de babilonieni „a jucat un dublu rol în istoria astronomiei chaâdeene.

Originea astrologiei se găseşte „desigur, în dorinţa de a putea prevedea, viitoriul interpreitând relaţiile de poziţie reciprocă ale anumitor corpuri cereşti l (a un moment dat, şi anumite coincidenţe ale a cesto r poziţii cu anumite, evenimente din viaţa oamenilor. Or, este de la sine înţeles că o astfel de interpretare a relaţiilor de poziţie reclamă *observapa metodică şi studiul <xtent al acestora*. În privinţa, aceasta, astrologia babiloniană a avut un rol propulsor în dezvoltarea astronomiei chaâdeene. Rol limitat, e adevărat, căci ea nu împinge cercetarea decât, în direcţia elaborării unei astronomii de poziţie, dar totuşi, în aceste limite, rol propulsor.

Pe de a? tă parte, însă, aceleaşi preocupări astrologice au avutt şi rol negativ, nefast chiar. Pentru motiv/ul bine cunoscut că astrologija caută cauzele mişcaţii, corpurilor cereşti în direcţia care nu are nimic de-a face cu ştiinţa şi cu metodele ei specifice de cercetare şi de gândire. Cauzele acestea, afirmă astrologia, sunt zeii, deci nişte

entităţi mistice, religioase, incontrolabile.

Cerc & tările astronomice babiloniene, rămânând permanent legate de preocupările astrologi ce ale societăţii chaâdeene, explică absenţa nevoii de cercetare a cauzelor materiale „naturale ale fenomene



**I**

lor cereşti. Iată de ce acest al doilea rol al astrologiei în istoria astronomiei babiloniene a fost atât de steriiizan t.

Dar, cum se explică faptul că astrologia a putut avea în Babilon rolul acesta şi puterea de a înăbuşi un început de ştiinţă atât de remarcabil, început care, date fiind elementele de cunoaştere pozitivă în *el* implicate, ar fi fost de aşteptat să reuşească să-şi taie cordonul ce îl lega de astrologie şi să devină astfel ştiinţă eliberată de crusta de misticism care-i oprea în loc dezvoltarea? Am ajuns acum la stabilirea cauzei adânci, cea cu adevărat determinantă, şi care este de ordin soci ăl-politic.

Poticnirea despre care vorbim a fost cauzată, în ultimă analiză, de împrejurarea că, – întocmai ca şi în Egipt – pe măsură ce ne ap ropiem de sfârşitul istoriei babiloniene, elementele mistice şi magice de gândire invadează în proporţie /tot mi-ai mare terenul iniţial şi roditor din care eu răsărit începuturile promiţătoare ale ştiinţei babiloniene. Iar invadarea aceasta progresivă a avut drept cauză de-termirlan tă *starea de declin a societăţii*

*sclavagiste babiloniene,* stare ce a mers şi ea accentuându-se cu cât statutul babilonian se apropia de sfârşit şi cu cât societatea’s/clavagistă – a Chaldeei devenea tot mai mult o plutocratic teocrato-comercială. Păturile sociale care, în epoca lor de ascensiune, urmăriseră mărirea producţiei şi în consecinţă încurajaseră dezvoltarea ştiinţelor, îmbogăţite acum nu mai aveau interes de cât să-şi păstreze cu orice preţ poziţiile privilegiate. Pentru a-şi le păstra, cel mai eficace mijloc, în condiţiile concrete date, nu mai era lumina pe care o putea aduce ştiinţa şi pe seama mulţimilor de robi. Această lumină trebuia deci ascunsă sub obrocul obscurantismului mistic al religiei şi astrologiei.

Prin urmare, în concluzie generală să reţinem următoarea constatare: cauzele care au determinat în ultimă analiză poticnirea elementelor de ştiinţă pozitivă mai sus analizată au fost de natură socială şi politică. Aceasta explică fenomenul (deconcertant al apariţiei unei astronomii descriptive, care însă, când a trecut în domeniul explicaţiei Cauzale, a alunecat imediat şi în chip neaşteptat – dat fiind gradul ei de pozitiviitate – pe poziţii de gândire mistică, magică, preştiinţifică. I’a tă de ce civilizaţia babiloniană nu ne-a lăsat nimic în materie de ştiinţă explicativă care să aducă cât de cât cu teoriile cosmogonice ale marilor filosofi materialişti ai Greciei antice, teorii care încercau să elaboreze liniile generale ale unor sisteme cosmice liberate, pe cât posibil, în condiţiile is torice date, de elemente magice şi mistice.

! Ar trebui acum, pentru a termina, să supunem examenului şi elementele de gândire ştiinţifică care s-ar putea eventual găsi în medicina babilonienilor. Dar, între documentele descoperite până acum nu este niciunul care s-ar putea compara, cât de puţin, cu de cumentul medical egiptean păstrat în papirusul „Edwin Smith”. Ceea ce ştim – până acum, cel puţin – despre medicina babiloniană este faptul că ea ei a îmbibată cu elemente mistice şi magice. Documentele vorbesc şi de existenţa unei terapeutici farmaceutice. Aceasta ar putea constitui dovada că a existat în Babilon şi o gândire medicală care s-a mişcat pe poziţii de gândire materialiste, «poziţii ce puteau duce la ştiinţă. Dar, aceleaşi documente ne arată că atât în ochii pacientului, cât şi în aceia ai medicului formula magică trecea înaintea remediului medical.

În concluzie, aşa cum se prezintă situaţia în lumina documentelor descoperite până acum, în medi cina ehaldeenă n-a pătruns spiritul ştiinţific.

**flLOSOFIA ÎN CHINA ANTICĂ**

Istoria poporului chinez este foa ne veche; e o istorie care începe cu multe mii de ani înaintea erei noastre, o istorie care, deşi nu este pe deplin clarificată astăzi, totuşi este cunoscută în trăsăturile ei principale.

**Ştim** că vechea societate chineză a „cunoscut *orânduirea sdpială a comunei primitive,* că în epo ca respectivă poporul chinez practica păstonitul, că a trecut de timpuriu la agricultură, că trecerea la agricultură s-a manifestat sub forma unor

conflicte ascuţite între triburile de păstori şi cele de agricultori.

Se mai ştie că descompunerea comunei primitive poate fi soeatită a fi început cam prin secolul al XII-lea î.e.n., că deci în perioada respectivă s-a produs despicarea în clase antagoniste a societăţii chineze. Acest veac, al XII-lea î.e.n., este răspântia între perioada istorică numită *San-in,* cea veche, şi noua perioadă istorică numită *Ciu.* Admiţând că o da tă ou epoca Ciu are loc trecerea \reehii Chine spre o orânduire socială bazată pe exploatare, se pune problema formei concrete a relaţiilor de producţie din această perioadă. *Între istoricii moderni ai Chinei există o controversă dacă China a trecut sau nu prin orânduirea sclavagistă.*

Unii istorici consideră că s-ar fi trecut în mod direct către feudalism; alţii că a existat mai întâi o ormduire sclavagistă. Chestiunea este încă de studiat şi de lămuri/t mai departe. Totuşi, independent de această problemă, este incontestabil faptul că mileniul I î.e.n. este, în China, mileniul unei orâhduiri care are la bază clase antagoniste, exploatarea socială, lupta de clasă, lupta încă rjită, aşa cum vom vedea.

Elementele pe care le-am notat ne vor ajuta într-o anumită măsură la înţelegerea câtorva aspecte importante ale gândirii chineze antice, ale luptei dintre materialism şi idealism, în timpurile vechi ale Chinei.

În consideraţiile referitoare te China o să vorbim 1) despre anumite intuiţii arhaie-materialiste în gândirea maselor, în timpurile –

cele mai vechi; *2) despre reacţiunea idealistă împotriva acestor elemente vqchi* şi despre o primă şcoală filosofic-idea-listă, aceea a a lui Confucius; 3) despre materialismul lui Lao-tze; 4) despre filosofia socială a lui Motze; 5) despre materialismul lui Van-Ciun şi 6) despre unele cunoştinţe ştiinţifice ale vechilor chinezi.

Elemente arhaice de materialism şi dialectică în gândirea populară. În ce priveşte vechea gândire populară chineză, aceasta ilustrează, în cea mai puternică măsură, teza despre faptul că, la început, primul fel al oamenilor de a privi natura a avut caracter intuitiv materialist. La niciun popor din câte cunoaştem până acum, caracterul materialist al acestei prime şi naive concepţii despre lume nu este atât de net, nu este atât de marcat, ca la vechii chinezi.

Din timpurile foarte Vechi, legendele populare vorbesc de o lume constituită din cinci elemente materiale, elemente care erau considerate a fi *lemnul, metalul, apa, jocul, pământul.* Chiar dacă avem în vedere cele mai vehi timpuri, constatăm că nu întâlnim vreo considerare mistică a acestor elemente, ci ele apar *lipsite de aceea încărcătură mistică* pe care la alte popoare am constatat-o, chiar când ***a fi*** a fost vorba de o asemenea intuiţie materialist arhaică.

În vechea carte numită *Marea regulă se* vorbea de aceste cinci elemente materiale ca substanţe reale, oare abia mai târziu au început să fie concepute ca forţe care purtau doar numele apei, pământului, focului etic. Iată deci, că şi la chinezi, primul fel de a intui lumea a avut caracter

naiv-ma-terialist. Caracterul realist al vechilor vederi filosofice ale chinezilor îmbrăţişează şi domeniul social. Vechile legende populare de la începutul primului mileniu î.e.n. Înregistrează unele asemenea vederi referitoare, de pildă, la stat. Evident, şi statul chinez exprima sau mai Jbihe zis garanta relaţiile de exploatare dintre oameni din timpurile cele mai vechi. Se încearcă să se facă o legătură între schimbările care se petrec în natură în genere şi cele din societate, cu tendinţa de a se înţelege faptul că societatea omenească este un fenomen dat de natură.

De ce scoatem în evidenţă o astfel de idee? *Asemenea fel de a vedea presupune că societatea omenească este concepută într-un mod lipsit de misticism,* descărcată de factori cu caracter mistico-religios, în timp ce, de pildă, la popoarele din Orientul Apropiat *sotietţatea omenească era privită ca având un caracter mistic,* ca fiind de inspiraţie şi de origine divină. Un asemenea caracter lipseşte în vechile povestiri ale poporului chinez. Adaug că în scrierile vechi este pusă şi problema raportului dintre individ şi stat.

În secolele IX-VII î.e.n. Şi cu deosebire în secolul VI î.e.n. se fac culegeri de texte ai căror autori sunt necunoscuţi, culegeri cărora li se spune „cărţi” şi, care sunt foarte interesante pentru concepţiile ce le întâlnim în ele. Este vorba de aşa-numita *Carte a prefacerilor* şi de cartea căreia i s-ar putea spune în româneşte *Cartea despre negativul subordonat.*

Ele cuprind o serie de idei interesante din punctul de vedere al istoriei arhaice a

materialismului. Desigur, nu e vorba aici de tratate de filosofie materialistă; nici măcar nu e încă vorba propriu-zis de filosofie. Sunt scrieri cu caracter arhaic folcloric. Aşa, de pildă, *Infu-ţzin* e o carte care, în cea mai mare parte, cuprinde formule de ghicire şi tot felul de formule magi ce referitoare te numeroase domenii de preocupări ale omului. Întâlnim însă în aceste cărţi şi al tfel de idei, asupra cărora merită să ne oprim.

*Cartea prefacerilor* vorbeşte despre începutul lumii. Se spune că la început exista o îngrămădire nebuloasă de materie cu caracter inform, compusă din părticele de materie, *ceva care aminteşte oarecum de ceea ce în Grecia lui Hesiod se numea haos,* şi aceea ce, mai târziu, Demo crit denumea îngrămădire de atomi.

Chinezii numeau această îngrămădire informă de materie Tai-ţi; ea ar fi compusă din părticele de materie numite „ţi”. Nu ştim ce sunt aceste „ţi”, dar sunt în orice caz materie.

Mai departe se arată că în acest haos primitiv particulele materiale sunt de două feluri: unele au caracter pozitiv şi se numesc „iam-ţi”, iar altele au caracter negativ, numite „inţi”. Prin cio cnirea acestor două feluri de particule materiale s-ar fi produs schimbări, s-ar fi produs o serie de transformări al căror rezultat a fost, în cele din urmă, apariţia lumii materiale aşa cum este cunoscută de noi.

Ceea ce este de remarcat aici e mai întâi ideea originii materiale a lumii, idee implicată, nu explicit formulată.

În al doilea rând, e de remarcat ideea că

lumeţi a avut o anumită „istorie”, că a trecut prin diferite faze, şi că schimbările tare s-au produs s-au datorat ciocnirii dintre *forţe contrare,* intrinsece materiei, forţe cu caracter material. Avem în această imagine pe care ne-o redă *Cartea prefacerilor* un element de foarte veche gândire *materialistă începătoare;* avem şi un element de gândire *dialec-tic-naiv,* şi anume Im fel de înţelegere a procesului de mişcare a materiei, de recunoaştere a ciocnirii dintre forţele contrare care există în natura materială.

În *Cartea despre negativul subordonat* apare şi noţiunea ţie „dao”, care, vreme de multe sute de ani, va fi prezentă în filosofia chineză. Ce este „dao”? E o noţiune greu de definit. „Dao” este ceea ce este firesc în ordinea lucrurilor „ceea ce este natural. Literal, „dao” înseamnă „oale”; ar fi, aşadar, vorba de „calea firească a lucrurilor”, de mersul firesc al lucrurilor. Ideea aceasta trebuie notată aici cu grijă, chiar dacă nu reuşim să desluşim pe de-a întregul conţinutul primitiv al noţiunii de „dao”. Privind natura, vechii chinezi o donsiderau ca având caracter real; ei nu se îndoiau de caracterul ei existent; mai mult, pentru ei natura poate fi cunoscută; ea nu este o entitate misterioasă.

În această ordine de idei trebuie reţinut un fapt de cea mai mare importanţă. Anume, în această perioadă, extrem de veche, chinezii *nu cunosc noţiunea de zeu.* Aceasta nu înseamnă că în gândirea vechilor chinezi nu au existat elemente mistice. Asemenea elemente au existat, dar au avut un caracter special, despre care va fi

vorba imediat; însă zei, în timpurile foarte vechi, n-au existat, în concepţia lor despre lume.

În *Cartea despre negativul subordonat de* neagă că ar exista în natură o voinţă supranaturală, care ar guverna mersul lucrurilor, se neagă că ar exista nemurirea sufletului. Într-un loc se spune: *„Conştiinţa se naşte din lucruri şi moare tot în lucruri”,* adică se presupune că nu există un suflet uman independent de corp, de sine stătător, că nu există vreun spirit în afara lucrurilor, spirit care să trăiască după ce lucrurile au dispărut.

În alte legende din aceeaşi epocă, adi că provenind din primele secole ale primului mileniu î.e.n., întâlnim şi alte idei interesante. Astfel, în aşa-zisa *Carte a celor 32 de împlepţi,* se spune că „rădăcina vieţii este moartea, iar viaţa e rădăcina morţii”. Autorii populari privesc natura ca sediu al unor transformări. Apoi, oglindind desigur o opinie de! masă – altminteri părerea nu ar fi circulat şi nu s-ar fi transmis de-a lungul atâtor generaţii –, ei *neagă că viaţa ar avea un substrat misterios.* Dimpotrivă, ei sunt de părere că natura vieţii nu e radical deosebită de natura morţii, că acestea sunt forme de existenţă complementare, că & vorba de fenomene care trec unul în altul.

Această idee este interesantă şi din punctul de vedere al progresului materialismului, căci recunoaşşite *unitatea dintre materia vie şi cea fără viaţă.*

Textul unei vechi povestiri populare vorbeşte în mod limpede de existenţa iniţială a unor particule elementare din care s-au format cerul şi

pământul. Se înregistrează prin urmare şi aici o Mee cu caracter materialist arhaic.

Dar, cu toate că nu există încă noţiunea de zeu, totuşi prezenţa unor elemente mistice care se altoiesc pe materialismul arhaic este incontestabilă. Acestea sunt un fel de „spirite", de mi ci „demoni", de mărunte forţe misterioase, presupuse a exista în natură şi a avea un anumit rol în producerea unor fenomene locale, ca şi în viaţa omului. *În raport cu forma pe care o ia religia când omul se închină zeilor, suntem în prezenţa unei forme mai apropiate de viaţa naturală a omului, forme de religie cu caracter mistic mai puţin abstract, mai puţin accentuat.* Este religia în stare născândă, în acea santă este

? **j**
— Tot
**? I aici** nfarc**05**"? **O|°***şi ce* ale
(* spaţiul cu un obiect
„Iane
**l**

simbolizează elementul masculin, „în „simbolizează elementul feminin. Ele sunt considerate ca cele două forţe primordiale ale existenţei. Universul este presupus a fi unitatea dintre două entităţi cu caracter opus între ele: cer – pământ; lumea ar constitui un echilibru între *ian şi în* între pozitiv şi negativ. Familia este şi ea unitatea dintre *ian* şi *în* dintre masculin şi feminin. Aceeaşi unitate de contrarii ar sta şi la baza existenţei individuale.

Dacă facem analiza procesului de gândire ce a

elaborat mi tul chinez în care se reţine faptul că ploaia ce face să rodească pământul cade din cer, şi că, deci, cerul acţionează ca o forţă acti\a asupra pământului, ajungem la următoarea concluzie: pornind de la constatarea pe care agricultorul o făcea pe ogorul său, că ploaia fecundează ogorul, s-a ajuns la ideea că cerul din care cade ploaia dă/viaţă şi suflet nu numai oamenilor ce se hrănesc de pe ogoare, ci lumii întregi, că pământul şi cerul reprezintă o unitate ce asigură viaţa, care prin echilibrul lor, unitate dintre forţe contrare, dau armonia numită viaţă, că în această unitate elementul activ, luminos, pozitiv acţionează asupra elementului pasiv, întunecos, negativ.

Plecându-se deci de la elemente ale vieţii materiale, ale vieţii productive, în speţă ale agriculturii, se construieşte pe aceste elemente o întreagă concepţie despre univers, chiar când această imagine se transpune în mit, se transpune într-o formă religioasă de gândire.

Avem şi aici un argument – cum am avut şi în Egipt şi în Mesopotamia – în sprijinul înţelegerii materialiste a originii religiei, în sprijinul concepţiei materialiste care înfăţişează religia ca o *formă, de* conştiinţă socială, în care viaţa materială a oamenilor este transpusă pe plan fantastic.

Încă o idee care merită să ine remarcată: teza acestor forţe contrare obiective – *„ian" şi „în „*– I'O7

care duc i uite lucruri:

**a J**

*de* pe pământ. Cele cinci regiuni erau considerate a corespunde celor cinci elemente materiale: apa, fo-cui, pământul „lemnul şi metalul. Să observăm că aceste elemente materiale sunt considerate ca forme de existenţă a materiei ce constituie *esenţa* însăşi a întregii naturi. Este o idee prin care se afirmă iarăşi noţiunea unităţii materiale a universului.

Încheiem această primă parte a lecţiei cu o precizare absolut necesară. Vorbind despre vederile vechilor chinezi privitoare la esenţa materială a lumii, la unitatea materială a lumii, am face o mare *greşeală* dacă am pierde din vedere faptul că toate aceste concepţii au un caracter încă primitiv, vag, nebulos. Imaginile şi concepţiile vechilor chinezi mai degrabă *implică* înţelegerea unităţii şi materialităţii lumii decât o formulează explicit. Vechii chinezi nu vorbeau de unitatea lumii, de existenţa materială a lumii, ci noi suntem aceia care, în dosul unei imagini, al unor enunţări nebuloase, constatăm existenţa, sub o formă încă nedefinită, a unor noţiuni embrionare care exprimă vederi spontane cu caracter materialist primitiv a-supra naturii.

Reacţia idealistă împotriva vechilor elemente materialiste de gândire. Într-o perioadă mai târzie, într-o perioadă de adâncire a contradicţiilor de clasă, constatăm şi în China o coincidenţă între interesul claselor dominante exploatatoare de a întări statul, ca instrument de menţinere a exploatării, şi tendinţa de a spori puterea religiei

asupra maselor. În China, ca şi în alte locuri, religia este deci folosită de clasele dominante ca instrument de apărare a statului, deci implicit a orânduirii sociale pe care statul o apără. Ordinea de stat începe să fie arătată a fi lega tă de ordinea naturală şi de cea divină. Împăratul este înfăţişat a exprima în acelaşi timp ordinea politică şi ordinea divină

Yfâţişat a fi însăşi norma care întemeiază viaţa, Este prezentat ca izvor al legii, ca izvor al ştiinţei, JE1 ar fi cel care a dat poporului scrierea, care a instituit ordinea socială existentă. Într-un text se spune: „Să înaintăm cu toţii spre sublima perfecţie a cărei pildă ne-o dă împăratul; să atingem cu toţii această perfecţie. Însuşirea virtuţilor sublime ale împăratului este regula moravurilor, învăţătura cea mai desăvârşită, învăţătura a însuşi regelui cerului”. Când poporul cunoaşte virtuţile sublime ale împăratului şi pune în practică aceste virtuţi, purtarea lui se apropie din ce în ce mai mult de virtutea strălucitoare a fiului Cerului. Poporul spunea: „Fiul Cerului are rolul de părinte al poporului şi este cu adevărat suveranul întregului imperiu”.

O asemenea concepţie îşi capătă întreaga semnificaţie numai atunci când luăm în considerare realităţile social-politice care în întreg acel mileniu prim î.e.n. se caracterizează prin conflicte sociale puternice.

O nouă perioadă în dezvoltarea filosofiei antice în China e legată de schimbări sociale profunde ce au loc începând aproximativ cu secolul VII î.e.n. NÂN – acest secol, luptele sociale

iau un caracter mai aspru.

Perioada care începe cu secolul VII î.e.n. este în China veche o perioadă de creştere a producţiei meşteşugăreşti şi de creştere, totodată, a conflictelor dintre clase şi pături sociale. Istoria înregistrează o înspăimântătoare creştere a poverilor puse pe spinarea poporului de diferitele categorii de stăpâni. În această epocă de cruntă exploatare a poporului, China mai cunoaşte rămăşiţe destul de substanţiale ale comunei primitive. Avem în vedere rămăşiţele obştilor săteşti din vechea comună pzi***fa*** *mnmm*

JJotăm *trei categorii sociale* care îşi vor avea fiecare exponenţii lor ideologici, filosofia lor. Sunt, pai întâi, membrii obştilor ruinaţi de războaie şi ameninţaţi cu sclavia. Idealul lor este reîntoarcerea spre felul de viaţă din trecut, când, în cadrul obştilor, cunoscuseră pacea şi un anumit echilibru economic. Concepţia acestor oameni are la baza ei ura împotriva rânduielilor întemeiate pe exploatare. Dar, urând aceste rânduieli, lovind în ele, ei nu speră să introducă vreo ordine socială nouă, superioară. Gândurile lor privesc către trecut, împotriva mersului înainte al istoriei.

Exponentul ideologic al acestei – categorii sociale este filosoful materialist *Lao-ţze.*

A doua categorie este aceea a clasei sociale care domină în stat, clasă socială cu caracter aristocratic, care se străduieşte să asigure menţinerea şi dezvoltarea poziţiei pe care o deţine, care visează păstrarea privilegiilor aristocratice în stat. Ea este pentru păstrarea şi consolidarea relaţiilor de exploatare,

propovăduind ideea de stabilitate politică, de conservare a instituţiilor sociale. Ea este, totodată, adeptă a religiei, adeptă aşadar a acelei instituţii care era principalul susţinător al statului ce asigura exploatarea.

*În* sfârşit, există printre cetăţenii liberi o pătură în ascensiune, pătură de meseriaşi şi negustori care luptă pentru lichidarea privilegiilor aristocratice, pentru instaurarea unui regim politic care să permită o înflorire mai puternică a producţiei meşteşugăreşti şi o mai intensă dezvoltare a comerţului. Această pătură de meseriaşi şi negustori are o atitudine ostilă faţă de revolta poporului exploatat, membrii ei nedorind lichidarea statului, ci transformarea lui, prin înlăturarea privilegiilor a-ristocratice, prin înlăturarea dominaţiei aristocraţiei de stat. Ei năzuiesc să ia locul aristocraţiei în conducerea statului; ei doresc un stat centralizat şi

8 – Prelegeri de istorie a filoso/iei antice şi medievale?

**interior** **«1 w*iu*** ea Lui

Confucius, totuşi el consideră că, în ansamblu, trebuie acordată lui Confucius o apreciere pozitivă, pentru epoca în care a trăit.

Se desprinde din cele de mai sus concluzia că, într-adevăr, Confucius a fost, în fond, un *apărător al ordinii sociale existente pe timpul său în China.,* dar că în acelaşi timp gândirea lui complexă şi multilaterală conţine şi numeroase elemente pozitive, progresiste.

Confucius a trăit în secolul VI î.e.n. (551 –

479), şi credem că trebuie admis că, în principiu, concepţia lui filosofică are în vedere consolidarea statului sclavagist. Totodată, Confucius se manifestă ca un gânditor preocupat de anumite interese ale poporului, preocupat de satisfacerea anumitor nevoi ale acestuia în cadrul orânduirii existente, în

d-rul statului existent.

Confucius s-a ocupat aproape numai de probleme social-politice; el nu ne-a lăsat o concepţie ontologică. Concepţia lui social-politică este conservatoare, dar nu e lipsită de anumite vederi înaintate. În doctrina lui Confucius acestea strii alături, de exemplu, de propovăduirea cultului mistic al strămoşilor şi de proslăvirea ceremoniilor religioase.

Punctul de plecare al lui Confucius este ideea că omul trebuie să tindă către perfecţionarea lui morală; că fericirea lui depinde de această perfecţionare morală şi că, totodată, perfecţionarea lui morală, ca şi fericirea lui pe pământ, depind de venerarea tradiţiilor, de respectul faţă de stat, faţă de familie, faţă de bătrâni, faţă de conducătorii statului. Totodată, omul trebuie să iubească şi să respecte vechile credinţe, vechile obiceiuri ale poporului.

Confucius alarmează pe cei care se gândesc la interese materiale; el spune: „Gentilomul (adică omul de viţă nobilă) nu se gândeşte decât la virtute; oamenii de rând se gândesc numai la bunuri **păl**

înmteşti”. Deci Confucius condamnă preocuparea pentru bunurile pământeşti. El

susţine că trebuie întărită ordinea existentă, fiindcă numai în cadrele acesteia omul şi-ar putea dobândi puritatea morală, puritate care coincide cu fericirea. Omul trebuie să cultive cea mai înaltă virtute şi ceea ce Confucius numeşte „jen”. „Jen” este noţiune largă, este bunătate, este blândeţe, este dragoste pentru alţi oameni. Omul care cultivă această supremă virtute numită „jen” cucereşte virtuţi ca supunere, linişte sufletească, armonie, împăcare cu toată lumea, resemnare în faţa răului. Omul trebuie să tindă către un echilibru contemplativ, spune Confucius. El se îndoieşte însă că toţi oamenii din popor ar putea dobândi asemenea însuşiri superioare. „Poţi face ca poporul să observe eticheta – spunea el –, dar nu ca să dobândească o adevărată cunoaştere raţională”. Nu se poate să nu constatăm în asemenea texte un anumit dispreţ faţă de popor. Şi nu întâmplător a fost folosită ulterior învăţătura lui de către clasa dominantă pentru a educa poporul în spiritul supunerii servile, pentru a întări ierarhia socială feudală.

Dar să ne întoarcem la teza centrală, şi anume la afirmaţia lui Confucius că idealul pe care omul trebuie să-l urmărească în viaţă este exclusiv cultul valorilor morale, prin neglijarea nevoilor materiale.

Se pune întrebarea în ce epocă erau propovăduite aceste teze? într-o epocă în care societatea chineză era adânc zguduită de frământări sociale, în care mase largi de oameni – a căror suferinţă textele sus-citate au exprimat-o cu atâta pregnanţă – se luptau pentru o existenţă

materială mai bună, fie că era vorba de disperarea ţărănimii care era literalmente distrusă în existenţa ei fizică prin destrămarea obştilor, fie că era vorba de pătura producătoare progresistă, care dorea să schimbe rânduielile existente prin altele mai bune, mai umane, într-un asemenea moment istoric, Confucius propovăduia renunţarea la idealurile legate de problemele vieţii materiale, propovăduia că singurul scop pentru care oamenii trebuie să lupte psto dobândirea virtuţii. Dar aceasta însemna a proceda la dezarmarea, demobilizarea morală a celor ce luptau pentru o existenţă mai bună, însemna a tinde să abaţi din drumul lor pe aceşti oameni, să de-joci această luptă, să-i dezarmezi pe cei care duc lupta pentru o existenţă mai bună pe pământ, încercând să-i convingi că nu viaţa materială este aceea pentru care trebuie să lupţi, ci viaţa morală abstractă. Nu se poate deci nega că, în condiţiile date ale luptei de clasă, tezele lui Confucius aveau un caracter reacţionar, un rol de frână a unei mişcări de eliberare socială, dat fiind faptul că aceste teze sprijineau poziţia clasei dominante în stat; ele susţin, în fapt, interesele conservatoare ale aristocraţilor.

Totuşi, cum aminteam şi înainte, există în gândirea lui Confucius şi incontestabile elemente pozitive, progresiste. Relevăm mai ales o sinceră dorinţă de a face toate eforturile pentru a se răspândi cultura în popor. Deşi avea îndoieli asupra capacităţilor omului simplu de a se ridica la înălţimile superioare ale culturii, Confucius credea totuşi că trebuie luptat pentru luminarea

poporului. De altfel, el este primul fondator al unei şcoli particulare în China veche. Activitatea practică a lui Confucius a fost, în ansamblul ei, îndreptată în direcţia răspândirii culturii. Lui i se datorează meritul de a fi adunat toate documentele istorice, politice, toate scrierile filosofice, învăţăturile morale, povestirile şi cântecele populare existente în secolul al VI-lea î.e.n. În China şi de a le fi cuprins în marea *Carte a prefacerilor,* amintită deja la începutul prezentei lecţii. Nu poate apoi fi contestat faptul că Confucius era preocupat de soarta poporului, şi se gândea la felul cum s-ar putea îmbunătăţi situaţia acestuia; dar, pe cât se pare, el dorea ca acest rezultat să fie dobândit în condiţiile rânduielilor existente, în condiţiile acceptării umile a acestor rânduieli.

Materialismul lui Lao-tze. Lao-tze este un gândito<r materialist, care se ridică împotriva idealismului în general şi a idealismului confucianist în special. El trăieşte în secolul VI î.e.n. Şi, aşa cum am mai spus, concepţia lui filosofico-politică exprimă năzuinţele păturii sociale celei mai năpăstuite a /Chinei din epoca i-espectivă, năzuinţele membrilor obştii ţărăneşti în descompunere, năzuinţe ostile statului centralizat cu caracter aristocratic. Idealurile pătui îi sociale respective în numele căreia a vorbit Lao-tze se îndreaptă spre trecut. Membrii obştii ţărăneşti în descompunere evocau viaţa fericită din vechime, viaţă despre care vorbeau legendele populare şi pe care încercau – dacă nu în mod practic, concret, cel puţin în închipuirea lor naivă – să o

reactualizeze.

Ideile lui Lao-tze sunt expuse în cartea *Dao-deţzin {Cartea despre cale şi virtute),* carte care nu a fost scrisă de Lao-tze, ci de discipolii săi, mult amai târziu, prin secolul IV sau ÎI î.e.n. Nu este rexclus ca în această carte să se fi strecurat, şi idei care să nu-i fi aparţinut lui Lao-tze, idei care să fi fost adăugate de către discipolii săi, dar lucrul acesta, evident, nu poate fi stabilit cu precizie.

Învăţătura lui Lao-tze se numeşte „daoism" (sau „taoism") după ideea principală a ei, după ideea de „dao". Trebuie precizat că la început concepţia despre „dao" a avut caracter filosofic materialist.

Însă, în secolele următoare, ea a trecut printr-o serie de prefaceri în sens idealist.

Pe de o parte, o serie de discipoli ai lui Lao-tze, secole de-a rândul, au valorificat conţinutul materialist al daoismului, dezvoltându-l. Este probabil că avem dreptul să-l considerăm şi pe Van-ciun ca pe unul din continuatorii lui Lao-tze.

Pe de altă parte însă, daoismul a fost transformat de către alţi discipoli ai lui Lao-tze într-o adevărată religie; concepţia daoistă a fost îmbibată de către aceştia de misticism, iar Lao-tze însuşi a fost transformat de ei într-o persoană semidivină, într-un obiect de cult. Bineînţeles că pe noi nu ne interesează, în lecţiile de faţă, religia de mai târziu a daoismului, ci concepţia filosofică materialistă fundată de Lao-tze.

Astăzi, concepţia lui Lao-tze este studiată de către filosofii marxişti, şi cu toate că asupra ei

există discuţii, totuşi caracterul ei materialist este puternic scos în evidenţă. Discuţii însă există. O carte consacrată istoriei ideologiei chineze vechi – *Istoria ideologiei chineze antice,* de Ian-Iun-Go – dezvoltă o teză după care Lao-tze ar fi fost mistic şi idealist. Ian-Hin-Sun, autor al unei cărţi despre Lao-tze, apărută şi în limba română, insistă asupra caracterului materialist al gândirii lui Laotze. Go-Mo-Jo subliniază şi el că marele merit al lui Lao-tze a fost acela că a respins concepţia dominantă, dezvoltată îndeosebi de Confucius, cu privire la esenaţa divină a cerului, cu privire la faptul că cerul ar domina viaţa pământească. Lao-tze are deci meritul de a fi respins o teză idealistă de foarte largă răspândire în epoca pe care o studiem, concepţia idealistă care acordă cerului un caracter misterios atotputernic, diriguitor al lumii în general, al existenţei umane în special.

Cercetarea cărţii *Dao-de-tzin* nu este uşoară, pentru că adeseori gândirea este exprimată într-un stil figurat, care ne aminteşte de Heraclit din Efes. Interpretarea acestei cărţi a fost dificilă chiar pentru autorii chinezi. Spunem aceasta pentru a scoate în evidenţă unul din izvoarele divergenţelor de păreri cu privire la Lao-tze.

Concepţia despre lume a lui Lao-tze pleacă de la recunoaşterea caracterului material şi necreat al lumii obiective. În această privinţă se pare că Lao-tze s-a inspirat din vechile cărţi amintite mai înainte, în cuprinsul prezentei lecţii.

Elementul cel mai însemnat din gândirea lui Lao-tze, existent şi în *Cartea negativului subordonat,* este ideea de „dao”. Asupra acestei

idei ne vom opri ceva mai mult.

Literal, „dao” înseamnă cale, drum. Idealiştii au susţinut că „dao” ar fi calea divină pe care s-ar desfăşura lucrurile, ar avea deci, în fond, un caracter mistic. O analiză ştiinţifică a textelor din *Dao-de-tzin* scoate în evidenţă o concepţie diametral opusă. „Dao” este drumul natural, este tot ceea ce exprimă naturalitatea lumii, în opoziţie cu ceea ce este supranatural. „Dao” este ansamblul de însuşiri naturale, ansamblul de proprietăţi, *ansamblul de legi* care guvernează materia, lumea materială. Ansamblul acestor însuşiri, acestor atribute ale naturii, acestor legi existente în natură şi având originea în natură este cuprins în noţiunea de „dao”. Având caracterul de atribut al naturii materiale, „dao” nu este el însuşi materie, ci este principiul după care materia, lumea, se mişcă.

Adăugăm că „dao” este /conceput ca având o sferă foarte largă, atotcuprinzătoare; naturalitatea guvernează nu numai natura fizică, ci şi viaţa oamenilor în societate. „Dao” semnifică nu numai *drum natural al naturii,* ci el înseamnă şi *cale naturală a vieţii oamenilor.* Mai mult decât atât, „dao” apare şi ca o cale naturală a gândirii omului, în aşa fel încât „dao” cuprinde atât existenţa socială a omului cât şi gândirea lui. Totul se supune lui „dao”, pentru că totul se supune naturii; totul e pătruns de ansamblul de însuşiri reale existente în natura materială. *În fond, avem de-a face cu ideea că totul se supune ansamblului de legi obiective care guvernează natura, societatea şi gândirea umană.* Dar trebuie să avem

în vedere că expresia aceasta a noastră este o expresie modernă, că la Lao-tze nu poate fi vorba de conceptul de lege în înţelesul actual al cuvântului, ci doar de o intuire, încă confuză, a ceea ce numim noi legi, a ceea ce numim noi logică care reglementează natura, societatea şi gândirea omenească.

Prin urmare, concepţia fundamentală a lui Lao-tze este aceasta: natura şi viaţa omenească se supun legilor *obiective* ale existenţei, lui „dao”, şi nu voinţei vreunei divinităţi.

„Dao” este şi cauza universală a lumilor. El este începutul tuturor lucrurilor, întrucât orice lucru, pentru ca să se nască, are nevoie de o cauză obiectivă. Orice lucru îl are la originea lui pe „dao” ca ansamblu de cauze materiale existente în mod obiectiv. „Dao” ni se înfăţişează daci ca lege cauzală universală şi obiectivă, care face ca în materia nedeterminată să apară obiectele determinate. În concepţia lui Lao-tze, obiectele determinate pot trece în determinare prin ciocnirea lui *ian* şi în Astfel apar cerul şi pământul, mai apoi omul. Prin forţa creatoare a cerului, pământului şi omului apar toate celelalte lucruri în lume. „Omul depinde de legile pământului, pământul de legile cerului, cerul de «dao» –, «dao» depinde\de sine însuşi”, scrie Lao-tze.

Unii autori socotesc că „dao” ar însemna oarecum şi materia nedeterminată iniţial, materie din care ar proveni toate lucrurile.

Înainte de a merge mai departe, trebuie să facem o precizare. Conceptul de „dao” este foarte

mult discutat. Trebuie să recunoaştem că unele din textele cuprinse în *Dao-de-ţzin* lasă loc interpretării că această cauzalitate iniţială ar avea oarecare spiritualitate. Chestiunea este dificilă. Ea ne obligă la multă rezervă şi prudenţă. Trebuie să ne gândim dacă în concepţia lui Lao-tze nu există totuşi şi unele alunecări spre idealism. Oricum ar fi, chiar dacă asemenea alunecări există, în ansamblu, concepţia despre „dao" este cea expusă mai sus. Avem de-a face cu o concepţie materialistă foarte naivă despre lume, cu un materialism primitiv, cu o idee încă confuză despre această materialitate a lumii.

Trecem acum la problema contradicţiei dintre lucruri, cu care prilej vom consemna un însemnat *element dialectic* în gândirea lui Lao-tze. În *Dao-de-tzin* ni se spune că „contradicţia este acţiunea lui «dao»"; că elementele contradictorii, acţionând conform lui „dao", dau naştere cerului, pământului, omului şi tuturor lucrurilor. Aşadar, contradicţia este omniprezentă în univers.

Cum înţelege Lao-tze lupta contrariilor? Nu ca pe o *coexistenţă* de contrarii, căci nu e vorba de ideea de dedublare a lumii, ci ca pe o succesiune de contrarii, fiind vorba de *trecerea* unei anumite entităţi în contrariul ei. În ce fel are loc această trecere? Orice obiect, orice fenomen, orice entitate, dacă se dezvoltă până la un anumit punct, trece cu necesitate în contrariul ei. Iată o însemnată idee dialectică.

Lao-tze a unit în doctrina sa filosofică concepţia materialistă despre natură cu o serie întreagă de teze referitoare la societate şi la

dezvoltarea ei. Să considerăm, pe scurt, ideile sale social-politice.

În concepţia lui Lao-tze despre societate observăm următoarele: întâlnim, pe de o parte, criticarânciuieiilor social-politice existente, iar prin aceasta, Lao-tze se prezintă ca un gânditor înaintat. Suferinţa şi nefericirea poporului, spune Lao-tze, provin din faptul că conducătorii statului nu respectă legea obiectivă şi universală a existenţei, nu ascultă adică de „dao”. Dar atunci când Lao-tze, cri-ticând societatea existentă, propune soluţii, el este departe de a mai enunţa idei care să meargă în direcţia dezvoltării istorice. Dimpotrivă, soluţiile lui sunt menite să frâneze dezvoltarea societăţii, soluţiile lui au un caracter reacţionar, căci se reduc la simplul îndemn adresat mulţimilor de a se îndepărta de civilizaţia existentă, de a se retrage în natură, de a înjgheba în natură o viaţă simplă, o viaţă apropiată de aceea a oamenilor primitivi, fericiţi, poate, în felul lor – credea Lao-tze –, dar în orice caz oameni care nu cunoşteau mai nimic din ceea ce pe timpul lui se numea cultură şi civilizaţie. Aceasta este linia generală de orientare a lui Lao-tze.

Lao-tze exprimă părerea că edificiul social se întemeiază pe poporul de jos. Este evident că filosoful simpatizează cu cei de jos, vede deosebirile dintre ei şi aristocraţi, şi se manifestă ca un reprezentant al poporului, al năzuinţelor sale.

În societate, se spune în cartea despre „dao”, trebuie să urmăm calea naturală, adică pe „dao”. Dar oamenii care practică luxul, care practică

brutalitatea faţă de cei de jos, oamenii care se conduc după bunul lor plac, care se îmbogăţesc fără nicio limită, pun în locul lui „dao” o lege *inventată de ei,* un „dao” artificial. În text se spune: „«Dao» natural înlătură prisosul şi îl dă celui care are nevoie. «Dao» natural ia de la cei bogaţi şi dă celor săraci ceea ce li s-a luat. – «Dao» omenesc, însă, acţionează dimpotrivă. El ia de la cei săraci şi dă cele luate celor bogaţi…”

„Dao” omenesc este legea artificială, lipsită de justificare, legea care se împotriveşte naturii, legea pe care o practică cei ce săvârşesc nedreptăţi. De aceea, oamenii trebuie să lupte împotriva lui „dao” artificial, adică omenesc.

Dar cum să lupte? Nu prin acţiune. Lao-tze este teoreticianul nenacţiunii. El **este** adeptul pasivităţii faţă de viaţa **socială** şi politică, al poziţiei de părăsire a organizaţiei de stat şi a civilizaţiei existente. Cum am văzut adineauri, el îndeamnă poporul să se retragă în natură, într-o viaţă primitivă.

— Trebuie însă să subliniem şi faptul că Lao-tze nu recomandă repudierea oricărui fel de culturi, ci numai a culturii caracteristice statului chinez în timpul său, stat apărător al exploatării. Cu toate acestea, este justă constatarea făcută mai înainte cu privire la faptul că toată critica acerbă exprimată de Lao-tze împotriva rânduielilor sociale existente este legată de orientarea către trecut, are deci un conţinut care frânează dezvoltarea societăţii. Ca atare, în ansamblu, noi trebuie să considerăm concepţia etico-politică a lui Lao-tze ca fiind lipsită de

caracter înaintat, ea fiind o concepţie eti-co-politică cu caracter mai degrabă reacţionar. La aceasta ducea însăşi rădăcina socială a concepţiei lui Lao-tze, căci în fond el exprima năzuinţele sociale ale unei pături în decădere şi nu ale unei pături sociale în ascensiune.

În rezumat, gândirea lui Lao-tze ne dezvăluie **o** orientare materialistă elementară, care suferă de primitivitatea şi inconsecvenţele sistemelor materialiste celor mai vechi. Cât priveşte ideile sociale şi politice ale **lui** Lao-tze, am văzut că concepţia lui etico-politică este protestatară, dar totodată ne-neorientată în direcţia progresului social. Filosofia socială a lui Motze. Un alt adversar de seamă al concepţiilor lui Confucius a fost Motze

(479 – 381 î.e.n.). Motze a fost şi ca origine socială apropiat de popor.

Pentru ei, criteriul de apreciere a fenomenelor îl constituie interesele vitale ale maselor populare exploatate. A combătut concepţia confucianistă conform căreia oamenii se împart în „superiori" şi „inferiori", şi a demonstrat ca formularea de către Confucius a unor norme specifice de (Conduită pentru fiecare pătură socială în parte nu are temei obiectiv, şi deci este cu totul nejustificată.

lă luptat contra vieţii de risipă a clasei dominante, condamnând cu asprime pe cei ce nu muncesc, dar îşi însuşesc roadele muncii altora. A combătut practica sacrificiilor religioase, atât de hotărât susţinută de Confucius. A combătut războiul şi a propovăduit pacea.

sta baza învăţăturii sale etice, Motze a aşezat

principiul *iubirii universale,* opunând-o principiului etic al lui Confucius, perfecţiunea mora a („jen”).

Dar, alături de aceste elemente progresiste de gândire, găsim în învăţătura lui Motze elemente mistice, retrograde, idealiste. Astfel, el afirmă existenţa unei fiinţe spirituale supreme, creatoare a dreptăţii. Sau, pl, ecând de la faptul diviziunii muncii, Motze a considerat ca necesară împărţirea societăţii omeneşti în clase sociale. Şi, notăm că elaborarea s-a făcut de pe poziţii materialiste. Astfel, în lucrările moiştilor se precizează că procesul de cunoaştere se înfăptuieşte îndeplinind trei condiţii: prezenţa organelor senzorăale ale omului, prezenţa unor lucruri exterioare ca „obiect necesar al organelor senzoriale şi, în sfârşit, contactul acestora cu obiectul exterior. Senzaţia este rezultatul acestui contact, ca început al cunoaşterii. La acest început trebuie să adăugăm judecata – „buna chibzuire”. Există cunoştinţe primite de la alţii şi cunoştinţe ce sunt rezultatul observaţiei şi al gândirii noastre proprii. Cunoştinţe adevărate



avem atunci când „numele” (noţiunile) corespund cu realitate. Să reţinem apoi şi faptul că moiştii au subliniat importanţa practică a cunoaşterii.

Tot în lucrările filosofilor şcolii moiste au fost elaborate şi probleme de logică. Astfel, au fost analizate conceptele de „categorie logică” şi de „cauză”, de „identitate” şi „diferenţă”, de

„inducţie” şi „deducţie”, de „comparaţie”. Ei au făcut distincţia între individual, particular şi general.

În sfârşit, aderenţii doctrinei lui Motze au fost aceia care au supus unei critici serioase idealismul subiectiv al sofiştilor Ciuan-tze, Suei-şi şi Gunni-Lun, arătând că aceştia creează în chip forţat o prăpastie de netrecut între „întreg” şi „parte”, între „abstract” şi „concret”, ceea ce nu corespunde nicidecum realităţii.

Materialismu] lui Van-Ciun. Van-Ciun a trăit în secolul I al erei noastre. S-a născut în anul 27 şi a murit cam în jurul anului 100 (după unii, 97). Este unul din materialiştii necontestaţi ai vechii filosofii chineze. Tocmai de aceea, în istoriografia burgheză, Van-Ciun se bucură de obicei de puţină atenţie, sau este înfăţişat ca un simplu sceptic, lipsit de originalitate. Alteori, concepţia lui este minimalizată.

Filosofia lui Van-Ciun a fost studiată de o serie de istorici moderni.

Opera care ne-a rămas de la el este intitulată *Lun-hen* (adică *Discursul critic).* Nu în zadar poartă lucrarea acest titlu. Prin mijloacele pe care le foloseşte în redactarea lucrării sale, prin forma de exprimare, prin tonul adoptat, Van-Ciun prezintă o notă care îl deosebeşte de ceilalţi filosofi chinezi. El este foarte combativ la adresa filosofilor cu care nu este de acord, îndeosebi la adresa confucianismului, a cărui concepţie despre cer o combate cu vehemenţă.

Van-Ciun este un spirit vioi, care se exprimă într-un limbaj limpede, popular. Este un inovator

în felul în care îşi argumentează tezele, *un* scriitor care rupe cu tradiţiile filosofice didacticiste, intelectualiste, dominate de exces de abstracţie. El caută să apere cu claritate, într-un mod viu, concret, ideile sale materialiste despre lume.

Van-Ciun trăieşte în plină orânduire feudală în China. În timpul său au loc răscoale ţărăneşti violente. Statul chinez este condus în această epocă de dinastia Han-Hou-Han, care face eforturi în vederea dezvoltării producţiei şi a comerţului exterior, şi care izbuteşte, la sfârşitul secolului I e.n., să consolideze din punct de vedere economic statul şi să-i imprime o anumită prosperitate economică.

Se pare că Van-Ciun aparţine acelei pături de mărunţi feudali care oscila între sprijinirea regimului şi oarecare tendinţe opoziţioniste faţă de acesta. În cele Idin urmă însă, şi această pătură măruntă de feudali mici beneficiază de pe urma reformelor introduse de dinastia Han-Hou-Han, se situează tot mai mult de partea acesteia, sprijinind statul Han. Van-Ciun apare ca un apărător al statului existent, şi e ostil doctrinei politice a confucianiştilor, care în această perioadă criticau forma de stat existentă în numele unor rânduieli trecute, pe care ei le socoteau bune.

De pe această poziţie socială, Van-Ciun critică, pe de o parte, pe acei gânditori care îndemnau la întoarcerea spre trecut şi care îşi căutau idealurile sociale în trecut, cum făceau în această epocă reprezentanţii confucianismului; pe de o parte, îi critică pe exponenţii ideologici ai marilor feudali, ai nobilimii feudale, care se purtau într-un mod

brutal cu păturile largi de feudali mărunţi.

Opoziţia lui Van-Ciun faţă de idealismul timpului său urmează a fi explicată, înainte de toate, asupra **a** iar înăufm**formă de** sferă şi, **P-al”** **(L A**? a i? s”„– şi” – „– ă SSŁSSS35ŁŁ

O a doua idee, strâns legată de prima: Van-Ciun reia ideea nonacţiunii, dar îi dă cu totul alt înţeles decât predecesorii săi, şi anume un înţeles care scoate şi mai puternic în evidenţă conţinutul materialist al concepţiei sale despre lume.

Natura, spune Van-Ciun, se conduce după cauze care îi sunt proprii. În *natură nu există finalitate,* adică nu există un scop dinainte stabilit, către care lucrurile s-ar îndrepta. Dacă nu există în natură vreun scop către care lucrurile să se îndrepte, înseamnă că nu i se poate atribui naturii vreo intenţie către un scop „căci aceasta ar presupune mai întâi existenţa scopului. Natura este numai determinism strict, lipsită de voinţă, de intenţie, este nonacţiune.

Aşadar, nonacţiunea nu înseamnă nimic altceva, în concepţia lui Van-Ciun, decât lipsa de intenţionalitate „decât lipsa de finalitate. Drept este însă că determinismul este împins până la fatalism. Mişcarea este proprie cerului şi pământului. *Mişcarea* este considerată *atribut inerent materiei.* **„Gerul** şi pământul sunt corporale, şi de aceea pot fi puse în mişcare”. Deci corporalitatea are drept consecinţă necesară mişcarea. Van – Ciun nu vede cauza mişcării în contradicţie; el o vede în caracterul corporal. Probabil că mişcarea îi apărea ca un efect al însuşirii corpurilor de a fi grele, ceea ce ar

apropia această idee a filosofului chinez de aceea a lui Demo crit. Concepţia este mecanicistă, nu dialectică.

Un loc important în sistemul lui Van-Ciun îl ocupă ideea de „ţi”. Această idee, precum se ştie, este foarte veche; ea apăruse încă în gândirea populară primitivă. Ea fusese menţionată şi de Lao-tze. La Van-Ciun, ea capătă însă7 un înţeles cu totul nou, deosebit de cel originar, dar de astă dată nu pe deplin de limpede.

Ce este „ţi”? „Ţi” este mai întâi elementul substanţial, fundamental al lumii materiale.

9 – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale

Iată unele texte din *Lun-hen:* „Toate lucrurile se nasc în chip natural prin reunirea de «ţi» – ale cerului şi ale pământului, aidoma felului în care un copil se naşte tiih reunirea de «ţi» ale i>arba-tuiui şi ale femeii”. Aceşti „ţi” sunt elemente cu caracter material. „Ţi”, ca elemente ale tuturor lucrurilor, derivă din însăşi natura cerului şi pământului şi stau la baza lumii anorganice, ca şi la baza lumii biologice. „Ţi” există prin ele însele în chip natural, independent de orice forţă exterioară. „Ţi” sunt temelia tuturor lucrurilor şi izvorul Jor. Într-un loc, Van-Ciun precizează că „ţi” au forma celor cinci elemente fundamentale: apă, pământ, foc, metal şi lemn.

„Ţi” au şi capacitatea de a se transforma pentru a da naştere unei varietăţi întregi de obiecte. Îndeosebi sunt capabile ca, transformându-se, să dea naştere omului. Din cele

spuse până acum s-ar putea deduce că „ţi”, aşa cum erau imaginate de Van-Ciun, ar avea asemănare cu atomii lui Leucip şi Democrit. Vom vedea însă că „ţi” se deosebesc foarte mult de atomi.

Într-adevăr, aceste particule nu sunt numai unităţi materiale. Ele ar avea anumite particularităţi care, după Van-Ciun, ne-ar permite să explicăm viaţa, conştiinţa.

„Ţi” apar atunci într-o nouă ipostază, şi anume în aceea de materie specifică vieţii; Van-Ciun le atribuie şi un fel de fun cţie psihică. Dar această funcţie nu are într-însa nimic mistic, nu este nicidecum un „suflet” în sensul teologic al cuvântului, căci „după moartea omului «ţi» * dispar, iar trupul se descompune şi se distruge”.

Van-Ciun repetă cu insistenţă că nu există niciun fel de element spiritual care să fie altfel decât în trup şi numai datorită trupului. Când trupul moare, „ţi” dispar. Dar nu e vorba de o dispariţie în sensul de nimicire, căci „ţi” sunt totuşi materie, care, ca atare, este indestructibilă. Dar în organismele vii, „ţi” s-au manifestat ca fenomen spiritual. Ceea ce dispare este această vitalitate, dar materia „ţi” nu încetează a exista, şi se contopeşte în masa materială de „ţi” din univers. Încetează, aşadar, de a exista ca vitalitate, dar rămâne materialitatea lor, rămân „ţi” ca unităţi materiale care se contopesc cu restul de „ţi” din natură.

„Ţi” au, prin urmare, funcţii complexe: funcţia de element material şi funcţia de element psihic. Ca element psihic, „ţi” este ceea ce menţine

existenţa trupului, dar totodată după moartea trupului această funcţie dispare: sufletul moare şi el.

i pentru a enunţa această curioasă proprietate a lui „ţi”, autorul foloseşte termeni rare ar putea fi traduşi în româneşte prin cuvintele forţă vitală, energie vitală sau spirit vitai.

Ideea nu e cu totul limpede. Urmărind-o cu atenţie descoperim oricum într-însa intenţia materialistă a autorului ei. Autorul îşi dă seama că fenomenele vieţii materiale nu au izvor decât materia. Dar, străin fiind de noţiunea complexă a diferitelor forme de mişcare a materiei, calitativ deosebite între ele, filosoful nostru recurge la idei mai puţin complexe, însă pentru aceasta nu şi mai clare. El atribuie pur şi simplu materiei „ţi” prerogativa de a funcţiona în anumite împrejurări ca vitalitate, ca elemente psihice. Impresia pe care ne-o lasă nouă jocul său intelectual este aceea a unei oscilaţii, parcă, între nişte „ţi” priviţi ca materie şi „ţi” priviţi ca suflet. Mijloacele de rezolvare sunt aşadar primare, naive din punct de vedere filosofic, dar, în dosul acestei oscilaţii, intenţia filosofului e vizibilă: este *intenţia de a explica viaţa prin cauze* materiale, de a înfăţişa conţinutul vieţii ca material, de a înfăţişa originea materială a vieţii, într-un cuvânt materialitatea fenomenului biologic, şi aceasta e esenţial.

„Ţi” îi serveşte lui Van-Ciun pentru a construi şi o teorie a cunoaşterii, primitiv materialistă, în care acest fel foarte personal de a înţelege pe „ţi” reapare. „Ţi” este cunoaşterea, pentru că „ţi” compun şi sufletul. Totodată, sunt ceea ce face ca

obiectele dimprejurul nostru să impresioneze organelă de simţ. Datorită elementului „ţi”, – care nu este particula fel sens de atom, ci este altceva – este posibil ca ochiul meu să \radă obiectele, ca urechea să audă sunetele etc.

Pe un plan superior, în domeniul raţiunii, ţi” asigură esenţa activităţii raţionale a omului… Ţi pătrunde şi treapta senzorială şi pe cea raţională a cunoaşterii, şi condiţionează legătura dintre procesul cunoaşterii şi lumea obiectivă, concepută a fi punctul de plecare al cunoaşterii.

Iată, aşadar, că dubla funcţie, obiectivă şi subiectivă, a lui „ţi” i-a servit autorului să justifice: ognoscibilitatea lumii de către om, să adopte o poziţie materialistă în teoria cunoaşterii. Gnoseologia: lui Van-Ciun este materialistă pentru că punctul – de plecare al cunoaşterii este lumea materială care există independent de subiect. Apoi, întreg conţinutul cunoaşterii provine din lumea materială; şi pe de altă parte, realitatea înconjurătoare în întregul ei este cognoscibilă.

Încă o observaţie finală, care poate ne-ar ajuta să sesizăm mai uşor ideea de „ţi”. Nu este exclus ca în mintea lui Van-Ciun conceptul de „ţi” să fi conţinut şi un anumit element de hilozoism. Se ştie că hilozoismul este concepţia care presupune că întreaga natură ar fi însufleţită. La o serie de gânditori înaintaţi materialişti, în antichitate, se găsesc asemenea elemente hilozoiste. Ele apar într-un anumit sens şi la Heraclit. În asemenea ipo tează, aceşti „ţi” care au un aspect şi de factor, vi tal, ar da întregii materii o anumită însufleţire, o anumită trăsătură vitală.»,.

Critica, concepţiei despre „ţi” nu este, greu de făcut. Este limpede că autorul, în efortul său de 9 găsi cauza materială unică a întregii naturi „imaginează un element „ţi”, căruia în fond nu-i corespunde nimic în realitate. În concepţia lui Van-Ciun nu există nici înţelegerea caracterului calitativ deosebit al lumii biologice faţă de lumea anorganică, nii, există înţelegerea caracterului calitativ deosebit al gândirii omeneşti. Procesul cunoaşterii este redus, la o expresie, extrem de simplistă. Toate acestea sunt evidente. Dar cu toate aceste scăderi, trebuie apreciat efortul său constant de a explica în aşa *îeţ* fenomenele din natură încât să iasă, la iveală faptul că la baza tuturor lucrurilor şi fenomenelor e materia, încât să se excludă orice factori exteriori materiei, orice factor mistic.

Este interesant că la un moment dat Van-Ciun se referă la spirite. În concepţia multor filosofi contemporani cu el se susţine că ar exista anumite spirite care ar pluti undeva între cer şi – pământ. Van-Ciun constată că există o asemenea părere şi adaugă că lasă mână liberă fiecăruia să lămurească problema existenţei acestor spirite.

Pentru a încheia, mai adăugăm că în concepţia filbsofică a lui Van-Ciun se dă atenţie mare problemei raportului dintre viaţă şi moarte. Ideea nemuririi sufletului era şi pe atunci o idee preferată a multor gânditori idealişti. Astfel, în timpul lui exista religia daoistă, care trebuie radical deosebită de concepţia materialistă a lui Lao-tze, Daoiştii propovăduiau concepţia nemuririi sufletului. Van-Ciun **spline** că viaţa şi moartea

sunt laturi deosebite, ale unui unic proces natural al naturii, proces care se desfăşoară cu necesitate. Şi adaugă că oqncepţia nemuririi sufletului este o fantezie, goală; căci dincolo de moarte nu există suflet, nu **există** v. reo continuare a vieţii. Van-Ciun subliniază legătura care există între \dată şi moarte, arătând trecerea de la viaţă la moarte şi deja moarte la viaţa ca pe un fenomen obişnuit, comun, lipsit de mister.

Iată acum câteva din ideile lui sociale.

Reamintim, înainte de toate, că Van-Ciun, după *ce* arată că în natură nu există niciun fel de intenţitonalitate, deduce – de aici anumite concluzii referitoare la om. Există adică o legătură intimă între ontologia filosofului chinez şi concepţia lui, socială. Ontologia îi permite să înfăţişeze şi societatea omenească ca fiind iliberă de injoncţiuni divine, de finali sm. Aceasta este însă un grăunte de materialism.

Apoi, odată cu Van-Ciun apare în filosofia chineză efortul de a înţelege dezvoltarea societăţii de Jă origini şi până în prezent pe baze realiste. Van-Ciun enunţă în această privinţă câteva idei interesante. El recunoaşte mai întâi faptul că societatea omenească a avut o istorie a ei, o istorie care a constat într-o dezvoltare a omului spre condiţii de viaţă superioare, spre condiţii de cultură superioară. Van-Ciun susţine că istoria se desfăşoară în cicluri. După anumite perioade de progres urmează perioade de regres, fără să fie vorba de întoarcere la primitivitate. El spune că nicidecum nu trebuie admis că societatea s-ar conduce după vreo voinţă divină sau după voinţa

legiuitorilor. Legiuitorii, spune filosoful, nu sunt capabili să schimbe în vreun fel *cursul necesar al dezvoltării sociale.* Această dezvoltare este deci concepută ca şi cea a naturii, într-un strict fatalism.

Aşadar, Van-Ciun neagă posibilitatea omului de a influenţa mişcarea istoriei. Desigur că ideea aceasta e cu desăvârşire falsă, este o idee fatalistă, cu caracter îngust, mecanicist. Dar Van-Ciun o îndreaptă împotriva concepţiilor idealiste care socoteau că societatea ascultă de legea divină a cerului. Concepţia lui Van-Ciun se îndreaptă şi împotriva acelora care afirmau că guvernele, inspirate din cer, pot să schimbe după voinţa lor mersul treburilor politice. Din acest punct de vedere, această concepţie a lui Van-Ciun avea, în ciuda laturii ei fataliste, un caracter progresist, exprimând opoziţia faţă de orice teorie care ar fi tins să supună viaţa socială unor forţe supranaturale.

La vechii materialişti afirmarea unui fatalism încrârjit are, de cele mai multe ori, tocmai acest înţeles, de respingere a arbitrarului divin, de respingere a misticismului. Vom vedea aceasta îndeosebi la greci, în rezumat, în ciuda inconsecvenţelor şi a oscilaţiilor sale, sistemul de gândire al lui Van-Ciun ne apare ca un sistem materialist, care tinde să respingă idealismul, atât pe teren ontologic cât şi pe teren gnoseologic şi sociologic, chiar dacă metodele folosite de autor şi rezultatele obţinute ar fi criticabile în unele privinţe.

Cunoştinţe ştiinţifice în China antică. Drept

încheiere a acestor lecţii despre unele doctrine filosofice ale vechii Chine, să spunem câteva cuvinte şi despre unele cunoştinţe ştiinţifice pe care le-a avut poporul chinez în antichitate.

Deja pe la mijlocul mileniului al II-lea î.e.n., chinezii au alcătuit un calendar, elaborare care, cum am văzut când a fost vorba de Egipt şi de Mesopotamia, presupune cunoştinţe astronomice relativ înaintate, bazate pe observaţii precise. Chinezii cunoşteau periodicitatea eclipselor solare. În secolul IV î.e.n., astronomul şi-San a alcătuit un catalog al stelelor, care cuprindea 800 de stele. Tot în acest secol, chinezii se foloseau deja de busolă, fapt relatat de o cronică din secolul III î.e.n.

La nivel destul de ridicat a ajuns şi matematica chineză în antichitate. Se pare că în secolul III

**Du**Pă părerea medicină a

FILOSOFIA ÎN GRECIA ANTICA

INTRODUCERE

Am văzut în lecţiile precedente că filosofia, ca formă a conştiinţei sociale, a apărut pentru prima dată în străvechile societăţi ale Orientului antic. Şi am mai constatat că tot aici au fost realizate şi primele cunoştinţe ştiinţifice. Nu este deci greu de înţeles de ce un curs complet de istorie a filosofiei antice trebuie să înceapă cu expunerea şi aprecierea critică a concepţiilor filosofice şi cunoştinţelor ştiinţifice apărute în ţările Orientului antic. Prin urmare, nu este îngăduit ca un atare curs să sufere de mania europocentrismului, caracteristic pentru cele mai multe tratate scrise

de istoricii burghezi ai filosofiei, tratate de istorie a filosofiei antice care încep cu expunerea gândirii filosofice a Greciei antice.

În al doilea rând, dat fiind faptul că grecii au luat numeroase elemente de gândire filosofică şi foarte numeroase cunoştinţe ştiinţifice de la popoarele Orientului, filosofia elenă nu poate fi apreciată echitabil când nu se ţine seama de marele aport adus de Orient la elaborarea şi dezvoltarea ei.

În al treilea rând, este lucru condamnabil şi este dovadă de spirit neştiinţific să ignorezi, din deghizate sau manifeste considerente rasiste, fapte istorice reale, cum au fost cu deosebire gândirea filosofică indiană, sau cea chineză.

În sfârşit, la motivele acum invocate trebuie să adăugăm şi importante considerente de actualitate, care pledează pentru cunoaşterea concepţiilor filosofice apărute la popoarele Orientului antic. Prin lupta ce o duc în secolul şi în zilele noastre pentru libertate şi independenţă, aceste popoare joacă în istoria contemporană un rol de prim plan. Acest fapt impune şi el oricărui om de cultură, şi dornic să se orienteze just în complexul evenimentelor istorice ai căror martori suntem, o cunoaştere cât mai temeinică nu numai a istoriei sociale şi politice a acestor popoare, ci şi a istoriei gândirii lor filosofice.

În lecţiile ce urmează vom vorbi despre apariţia şi dezvoltarea filosofiei în Grecia antică. Vom căuta să scoatem cât mai pregnant în evidenţă linia ei generală de dezvoltare şi de decădere, străduindu-ne să arătăm şi cauzele

istorice obiective, adică sociale, care au determinat, în ultimă analiză, mişcarea acestei linii generale.

Cum se ştie, cele dintâi şcoli filosofice elene au apărut pe coastele Asiei Mici, în oraşele comerciale ioniene, în secolul al VI-lea î.e.n. Nu se dato-sreşte purei întâmplări faptul că filosofia elenă nu s-a născut în secolul al VI-lea î.e.n. nici în Sparta – stat bine închegat, dar cu structură economică pur agrară – şi nici în Atena, socotită tot cu structură economică pur agrară, în secolul al VI-lea î.e.n. Întocmai cum filosofia modernă apare în Apusul Europei, două milenii mai târziu, ca ideologie a clasei burgheze atunci în ascensiune, tot astfel filosofia greacă se naşte într-un mediu unde, în sânul clasei stăpânitorilor de sclavi, date fiind anumite condiţii materiaâe-economice, se formează o pătură socială compusă din negustori, proprietari de ateliere meşteşugăreşti, armatori etc.

În cetăţile greceşti de pe coastele Asiei Mici, şi cu deosebire în cele întemeiate de triburi ioniene, aşezate la încrucişarea marilor căi comerciale ce legau pe uscat şi pe mare trei continente, are loc, în cursul secolelor VIII ŞI VII î.e.n., un proces de *mare* prefacere economică. Alături de agricultură, se dezvoltă în aceste oraşe meşteşugurile; apar ateliere meşteşugăreşti care produc pentru piaţă, pentru schimb; apare moneda – descoperire lidiană, se pare –, care face posibil schimbul pe cale largă, şi în consecinţă cresc enorm posibilităţile de îmbogăţire a unora prin exploatarea muncii altora. Însemnătatea

locului ce îl ocupă proprietatea mobiliară creşte vertiginos în aceste cetăţi-state, care fac comerţ intens cu Orientul şi cu ţările de peste mare. Drept consecinţă, creşte şi importanţa rolului ce îl ocupă şi îl reclamă în stat pătura socială care deţine acea proprietate. Această pătură socială, compusă din negustori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, devine în cursul sus-amintitelor veacuri o forţă politică care îi dispută vechii aristocraţii agrare puterea în stat. Concurenţa aceasta a dus la neîncetate lupte politice, pentru cucerirea puterii.

Altfel spus, marile prefaceri economice descrise sumar acum au produs în interiorul cetăţilor elene din Asia Mică contradicţii de neînlăturat între interesele diverselor pături sociale, contradicţii ce vor duce la lupte civile care se întind până în secolul al VI-lea î.e.n. Aceste conflicte economice, sociale şi politice şi-au găsit expresia pe plan ideologic în lupta ce s-a dat în acea epocă între cele două mari direcţii de gândire, proprii şi filosofici greceşti, între materialismul ionic, reprezentat de milezieni şi de Heraclit, şi idealismul creaţionist, conţinut în vechile cosmogonii şi în religia populară elenă şi susţinut de purtătorii de cuvânt ai aristocraţiei agrare, reacţionare.

;: >, >

Condiţiile materiale de viaţă ale păturii meşteşugăreşti şi negustoreşti erau cu totul altele dedâf cele în care se dezvoltase şi continua să trăiască pătura socială agrară a vechii aristocraţii. Deosebirea aceasta de condiţii materiale de trai şi

antagonismul la care ea a dat naştere au dus la o luptă ătâf de dârză între cele două pături ale clasei stăpâni—torilor de sclavi încât şi ideologiile lor, pornind de pe poziţii sociale diferite şi oglindind interese de-o sebite, opuse chiar, s-au dezvoltat în luptă unele cu altele şi pe linii de direcţie generală opusei şi; anume purtătorii de cuvânt ai păturii formate din negustori, armatori etc, au elaborat doctrine materialiste în luptă cu vechile mituri religioase-agfare, cu cosmogoniile preştiinţifice şi, ceva mai târziil, cu doctrinele idealiste ale pitagorismului şi eleatismului, care reflectau modul de viaţă, interesele; aspiraţiile păturii aristocrate agrare a clasei stăpinitorilor de sclavi.

Se înţelege uşor că relaţiile comerciale ale acestor cetăţi elene cu Orientul au atras după sine în chip natural şi intense legături culturale. Făcând, cunoştinţă cu marile civilizaţii ale Orientului – cu cea persană – mai întâi, şi prin ea cu cea asiro-babiloniană, apoi cu cea egipteană – grecii au contractat în Orient şi mari împrumuturi de idei ştiinţifice, 1 de invenţii tehnice, de concepţii filosofice. Dar, ceea ce constituie nota caracteristică a filosofiei elene" născânde nu se poate explica decât parţial prin îhi-prumuturile făcute la orientali. Elenii au găsit în Orient şi cosmogonii preştiinţifice, concepţii religioase şi în general o foarte bogată mistică. Cu toate acestea, cugetarea filosofică grecească, care-l tocmai lua naştere, nu s-a lăsat invadată de elementele magice, teologice, creaţioniste ale acestor cosmogonii şi teosofii. Ea a împrumutat de la

orientâfi, cu mână largă, numai – sau aproape numai – elemente de cunoaştere pozitivă, elemente pe care

ea: le va integra apoi într-o concepţie materialistă a lumii. Această selecţionare închide în ea o întrebare: de ce trierea elementelor de gândire găsite în Orient s-a făcut aşa cum tocmai am arătat, şi nu în sens invers? La această întrebare nu poate răspffnde mulţimilor decât ştiinţa marxistă.

Istoricii burghezi ai filosofiei, sprijiniţi pe concepţia lor idealistă, concepţie care pornea de la postulatul că gândirea şi istoria ei sunt un fel de entităţi necondiţionate de timp şi spaţiu, nu puteau da acestui fenomen nicio explicaţie. Mai exact, ei încercau să dea o „explicaţie" vorbind de calităţi înnăscute, calităţi de rasă ale poporului elen. Dar este evident că această mistică rasistă nu era o explicaţie. Se făcea şi în acest punct, ca în atâtea altele, mistică obscurantistă.

La întrebarea acum pusă, ce răspunde însă marxismul? El dezleagă problema în felul următor: trierea elementelor de gândire împrumutate de la popoarele orientale s-a făcut aşa, cum s-a făcut – adică în felul amintit adineauri – pentru că numai o atare selecţionare putea corespunde nevoilor şi aspiraţiilor păturii sociale ai cărei exponenţi ideologici fuseseră primii filosofi materialişti greci. Ca ideologie a păturii sociale negustoreşti şi meşteşugăreşti, tânăra filosofie şi ştiinţă elenă venea să pledeze, în chip natural, pentru menţinerea, întărirea şi lărgirea poziţiilor economice şi sociale ale acestei pături. Or, acest

lucru nu era cu putinţă decât dacă purtătorii de cuvânt pe plan ideologic ai acestei pături sociale, interesată în cunoaşterea cât mai exactă a naturii – căci era interesată în mărirea producţiei – repudiau elementele de gândire mistică, magică, teologică, idealistă, aflate în profunzime în Orient, şi reţineau din producţia intelectuală a acestuia, m (proporţie mare, elementul ştiinţific, elementul de cunoaştere pozitivă a realităţii.

Şi, într-adevăr, exponenţii ideologici ai unei astfel de pături sociale în plină ascensiune în secolul VI-lea î.e.n., elaborând o filosofie care se fundamentează pe poziţii hotărât materialiste de gândire, adică o filosofie al cărei obiect de cercetare era natura materială înconjurătoare, şi ai cărei scop era, făcând uz de o expresie a lui Engels, „înţelegerea naturii aşa cum este ea, fără niciun adaos străin”, nu puteau face selecţionarea despre care vorbim decât în felul cum au făcut-o. Condiţiile economice şi sociale şi aspiraţiile ideologice ale păturii negustoreşti ionice, şi nu cine ştie ce ocultă însuşire etnică sunt cauzele care explică de ce gândirea elenă a secolului al VI-lea î.e.n. a luat cu mâna largă de la orientali elemente de cunoaştere pozitivă a naturii, şi de ce nu s-a lăsat invadată de elementul mistic, preştiinţific, pe care l-a piţtut găsi în cantitate considerabilă la aceiaşi orientali. Iată deci că, în lumina doctrinei mandst-leniniste, apariţia filosofiei elene pe coastele Ioniei, cu nota sa specifică pe care o constituie deja în gândirea primului ei reprezentant – Thales – materialismul ei hotărât, precum şi poziţia particulară pe care ea

o ia în faţa gândirii popoarelor orientale, încetează de a mai fi fenomene neexplicabile, miraculoase.

Materialismul ei este, cum va fi şi de aici încolo pretutindenea, şi în toate epocile istorice, semnul sigur al unei anumite transformări economice şi sociale. Ca şi filosofia modernă, filosofia antică elenă se naşte într-un mediu urban, comercial şi meşteşugăresc, şi ea are şi în Elada drept bază eco-nomico-socială un anumit grad de putere a omului asupra naturii. Comerţul pe mare – care în secolul al VI-lea î.e.n. nu se mai reducea numai la cabotaj –, precum şi practicarea meşteşugurilor pe scară întinsă şi construcţia corăbiilor capabile să navigheze în larg impuneau acestei pături sociale orăşeneşti achiziţia unei cantităţi considerabile de cunoştinţe pozitive, indispensabile navigaţiei în larg (hărţi, cunoştinţe astronomice, gnomon) şi exercitării diverselor meşteşuguri, ca şi construirii marilor corăbii (geometrie, calcul, elemente de fizică). Viaţa de marinari, de armatori şi de meşteşugari a avut incontestabil o mare înrâurire asupra concepţiilor filosofice pe care le vor elabora exponenţii ideologici ai acestei pături sociale, în condiţiile istorice date, pătură socială progresistă. De altfel, în cazul celor mai mulţi dintre filosofii presocratici, informaţii controlate pe care le avem despre viaţa lor ne arată cât de strânsă, de reciprocă şi de constantă a fost relaţia care a legat concepţiile lor teoretice de preocupările lor practice.

Astfel stând lucrurile, înţelegem acum de ce materialismul elen n-a apărut în Sparta, şi nici în

Atena secolului al VI-lea. De ce o astfel de filosofie nu putea apare atunci – în Sparta nici mai târziu

— În aceste state? Ca societăţi cu structură eco-Aomică pur agrară, Sparta şi Atena secolului ai

VI-lea î.e.n. nu puteau produce în această fază de dezvoltare economico-socială a lor decât cosmogonii şi teosofii preştiinfiţice. Teoriile cosmogonice preştiinţifice şi teosofiile, altfel spus creaţiile teologice, sunt ridicate pe un fond de mituri şi rituri agrare şi sunt creaţii ideologice caracteristice societăţilor cu structură economică înapoiată.

Într-adevăr, în secolul al VI-lea î.e.n., Sparta şi Atena, şi în general toată Grecia continentală, n-au produs decât atari cosmogonii. În timp ce în Ionia comercială, state sclavagiste ca Miletul şi Efesul creau şi întemeiau o şcoală de filosofie greacă, şcoală cu concepţie materialistă, – vom vedea imediat în ce a constat materialismul acesta –, în medii sociale cu economie agrară Elada produce numai cosmogonii teologice. Pentru ilustrarea celor acum spuse – să amintim un singur exemplu

— Pherekide, cel mai de seamă dintre autorii de cosmogonii preştiinţifice, trăieşte în secolul al VI-lea î.e.n. Şi e contemporan cu cel mai mare gânditor materialist milezian, cu Anaximandru.

Ca toate cosmogoniile teologice, şi cele elene recurgeau, în pretinsele lor explicaţii, la mit şi la mister. În felul lor, ele erau, fără excepţie, reprezentări teologice ale lumii, ridicate pe un fond iraţional, magic. Unele din ele, mai evoluate,

unde efortul spre explicaţii raţionale este mai susţinut, reprezintă etape de trecere de la mitologia pură spre filosofie, dar numai etape de trecere, căci imaginea pe care ele o oferă despre lume nu putea, principial, adică în niciun caz, deveni total raţională, ştiinţifică. Aceasta, din cauza elementelor magice de gândire incluse iniţial în fundamentul lor iraţional.

Or, filosofia ne apare în Slada, chiar la începuturile ei milesiene, ca o luptă dusă de purtătorii de eu vinjt ai unei noi pături sociale în formare şi în ascensiune contra elementului magic, adică i-dealist, creaţionist, cuprins în mitologia religioasă a elenilor şi în cosmogoniile teologice. Lupta este dusă de la început de pe o poziţie naturalist-materialistă. Şi în această luptă, care începe cu Thaâes şi ţine fără întrerupere până la Democrit, gânditorii materialist! eleni au recurs şi la cunoştinţele pozitive pe care le puneau la dispoziţia lor civilizaţiile mari ale Orientului. *În* cursul timpului, elementul magic se va furişa în bazele înseşi ale pita-gorismului şi eleatismului, şcoli filosofice idealiste: Pentru a putea duce mai departe lupta contra acestor concepţii, materialismul milezian a evoluat, şi, prin Empedocle, Anaxagora şi Democrit, pătura comerciala a clasei proprietarilor de sclavi, interesată în măzirea produselor de tot felul, va elabora marea idee. a structurii corpusculare a materiei. Se ştie că această idee se va dovedi mai târziu, în epomodernă, inepuizabil de fecundă în ştiinţele pozitive ale perioadei de după Renaştere.

Astfel, putem constata că lupta

materialismului împotriva idealismului – teologic întâi, filosofic mai târziu (pitagoreism, eleatism, platonism) – a fost lupta ştiinţei împotriva teologiei camuflate în metafizică idealistă. Lupta „fizicienilor" – cum îi numeşte Aristotel pe milezieni – şi aceea a urmaşilor lor, contra idealismului, premergător ori coii-temporan, a fost expresia luptei de partid a democraţiei elene sclavagiste, progresiste, contra aristocraţiei funciare, reacţionare.

Rezumând consideraţiile noastre de mai sus, să reţinem constatarea următoare: fiind ideologie a păturii progresiste a clasei stăpânitorilor de sclavi, pătură socială interesată în mărirea producţiei prin cunoaşterea justă a realităţii, filosofia s-a născut în Elada printr-un efort de curăţire a gândirii teologice de orice element magic, mistic, idealist al P acesteia. Efortul acesta nu putea fi făcut într-o formă susţinută şi consecventă, el nu putea fi încoronat de succese care se aşază pe o linie de progres continuu până la Socrate, decât pornit şi menţinut pe poziţii de cugetare materialiste, poziţii ce, pe măsură ce ne îndepărtăm de Thales şi ne apropiem de Democrit, sunt tot mai limpede elaborate şi formulate şi tot mai consecvent menţinute. Materialismul acesta presocratic s-a desfăcut de gândirea mitică şi magică, forme primitive dar manifeste ale idealismului, printr-o luptă – poate mai acerbă decât o cunoaştem noi – susţinută contra acestora, elaborând ipoteze şi cucerind poziţii de gândire ce îngăduie cunoaşterea lumii reale fără să se mai facă apel la mit, la mister şi la magic.

Pentru a câştiga utiilfpuncte de orientare prealabilă în cele douăsprezece veacuri de gândire filosofică grecească, e necesar să dăm unele indicaţii

10 – Prelegeri de isforie **a** filosofiei ar. Îice şi **medievala** ce ne isl?, cu

Vom arăta!

**I**

**de****cări** *smmm* ***mm*** cugetarea *147*

presocratică ar fi recurs implicit la soluţia idealistă, retrogradă a creaţionismului, şi în cele din urmă s-ar fi văzut nevoită să accepte cu resemnare capriciul şi arbitrarul divin.

Pentru ca să putem măsura toată importanţa acestei mari fapte intelectuale săvârşite de gânditorii primei perioade a istoriei filosofi ei elene, să ne oprim o clipă şi să scoatem una din implicaţiile importante ale acestei glorioase fapte filosofice şi ştiinţifice. Această implicaţie, milezienii, adevărat, n-au scos-o. O vor face însă explicită deja urmaşii lor din pleiada Empedocle – Demoerit. Iată despre ce implicaţie este vorba: Înlăturând problema originii naturii „filosofii milesieni au indicat implicit direcţia în care trebuia căutată soluţia *marii probleme a raportului dintre existenţă şi gândire,* dintre natură şi spirit, problemă care se va pune în toată ascuţimea ei abia în filosofia modernă, şi care, cum spune cu dreptate Engels, va deveni problemă supremă a întregii filosofii. Şi anume, direcţia indicată implicit de primii filosofi ai Eladei era cea materialistă, Materialistă pentru că, afirmând

eternitatea materiei şi a mişcării ei, milezienii afirmau implicit primatul existenţei asupra gândirii, al naturii asupra spiritului. Pe măsură ce va înainta, cursul nostru va scoate la iveală şi alte implicaţii importante ale poziţiei de gândire pe care am numit-o marea faptă filosofică a ionienilor.

Iată de ce milezienii, şi cu ei toţi presocraticii materialişti – adică majoritatea acestora – ne apar ca cei dintâi mari revoluţionari ai gândirii, nu numai elene, ci europene în general. Paştii cel mare făcut de ei constă în primul rând în înlocuirea cauzelor arbitrare „personale, incalculabile, mistice ale cosmogoniilor teologice, şi ale metafizicilor idealiste contemporane lor şi de mai târziu, prin cauze materiale, reale, impersonale şi acţionând conform unor 148

legî constante şi obiective. În al doilea rând – lucru şi mai important – însemnătatea acestui pas constă în faptui că, prin ei, mintea omenească renunţă, poate pentru întâia oară, să-şi mai pună copilăreasca întrebare: *ce era când nimica nu era?* Marea idee, neexprimată explicit de ei, de milezieni, dar presupusă implicit în toate teoriile lor, oricât ne-ar apărea ele de naive, judecate de la înălţimea ştiinţei moderne, marea idee implicată aici este cea care se exprimă scurt prin latinescul rjer *nihilo nihil”.*

— Aceasta vrea să zică că din nimic nu se poate naşte nimic, şi că ceva nu poate deveni nimic, adică nimic nu se pierde. Acest fel de a pune problema – implică apoi în el şi *fecunda idee a eternităţii materiei şi a mişcării.* Urmaşii milezienilor, adică deja Heraclit şi Empedocle, dar

cu deosebfre Democrit, vor formula aceste implicaţii în cuvinte şi propoziţii mulţumitor de limpezi.

Pe «măsură ce cursul nostru va înainta, vom înţelege tot mai mult importanţa acestui fel de a porni la drum în cercetarea lumii exterioare, materiale, rea-le.

Înlăturarea întrebărilor cu privire la originea materiei nu numai că înlătura, de la început şi *principial,* orice concepţie creaţionistă, dar ea înlătura implicit şi consecvent – cursul o va arăta cu prisosinţă – *antropomorfismul* mitologiilor religioase şi al cosmogoniilor teologice. Mai mult, ea va înlătura şi *antropomorfismul camuflat al idealismului.* Ea *mai înlătura radical şi explicaţiile finaliste* de tot felul, explicaţii care ar fi împins cercetarea pe tărâmuri idealiste, mistice.

*Iată de ce progresul pe care-l constatăm în mişcarea gândirii filosofice elene de la Thales până la Democrit este un proces de curăţire treptată şi tot mai Eroare a naturii de elemente antropomorfe, mistice, idealiste.* Punctul culminant al acestei propăşiri îl reprezintă atomistica democriteiană, concepţie ai cărei germeni nu şi-au putut da decât într-o măsură foarte redusă roadele, în antichitatea greacă. Motivele le vom vedea pe largla timpul lor, însă pe unele dintre ele chiar acum, când vom caracteriza perioada a doua a istoriei filosofiei greceşti.

Înlăturarea falsei probleme amintite mai sus lasă în gândirea presocraticilor terenul liber pentru o speculaţie şi cercetare dusă de pe poziţii ştiinţifice, adică materialiste, în jurul problemelor:

care este structura materiei eterne în mişcare veşnică, şi care sunt legile acestei mişcări? Sau, în termenii în care au pus ei problema: cum s-a transformat lumea din materia eternă, primordială? Răspunsurile, cum vom vedea în lecţiile viitoare, au fost variate. În principiu însă, ele au purces toate din acelaşi *spirit ostil oricărui mit antroponwrfte, oricărui misticism.* Oricât de diferite au fost conceptele explicative la care au recurs aceşti materialişti presocratici, fie că ele se cheamă „dilatare" şi „condensare", „separaţie" şi „unire", ori „rotaţie", „combinaţie" sau „proporţie" etc, ele nu admit sub nicio formă creaţia şi nici mitul, şi niciun fond de mister care s-ar ascunde dincolo de fenomenele date în experienţă, Până chiar şi de către Thales, noţiunea de *unitate a lumii,* a tuturor fenomenelor, multiple şi diverse, este redată într-o formă fizică şi plastică, care îndepărtează orice imagine antropomorfică. Tot aşa, cum vom vedea „şi cel de-al doilea în ordine cronologică dintre milezieni, Ana-ximandru, explică formarea universului fără a recurge nici la mit, nici la miracol, iar Heraclit proclamă limpede că lumea n-a fost făcută de niciun zeu. De asemenea, Anaximandz-u gândeşte consecvent materialist când vrea să explice apariţia vieţii organice pe Pământ, prin conceptul de diferenţiere crescândă a materiei. Mai mult decât atât, poziţia materialistă nu este abandonată de ei nici când îşi pun dificila problemă a naturii senzaţiilor, a gândirii şi a naturii vieţii sufleteşti în general. Astfel Anaximene (mort pe la 500 î.e.n.), Alkmaion (a trăit în jurul lui 500 î.e.n.), Empedocle

şi Democrit. La toţi aceştia, fenomenele psihice sunt în fond fenomene de natură materială; au o bază care trebuie căutată în fenomenele de mişcare ale materiei.

În această ordine de idei, este util, credem, să reţinem de pe acum un fapt important, asupra căruia vom zăbovi mai îndelung, la locul potrivit al cursului nostru. Şi anume, iată faptul asupra căruia vrem să atragem atenţia. Deşi în materialismul ionic era implicată marea idee dialectică că deosebirile *calitative ale* elementelor şi lucrurilor au drept cauză procese de *acumulare cantitativă* a materiei primordiale, deşi, în plus, milezienii au susţinut, într-o formă mai puţin explicită, iar He-raclit în expresii deosebit de pregnante, că lucrurile iau naştere printr-un proces de transformare *calitativă* a înseşi materiei primordiale, transformări calitative produse de procese de acumulare cantitativă a ei, direcţia aceasta de gândire materialistă s-a oprit la marele filosof din Efes, şi începând cu Empedocle, materialismul presocratic se angajează pe linia de direcţie a materialismului *ine (amic.* Căci, cum vom vedea, deja Empedocle explica deosebirile calitative ale luei-urilor nu pe bază de acumulări cantitative în procesele de mişcare ale materiei, ci pe bază de amestec în variate proporţii ale unor elemente materiale primordiale *absolut neschimbătoare,* eterne şi din punct de vedere calitativ.

Cu alte cuvinte, deşi primele elemente ale gândirii dialectice apar deja în această societate de neg-usto-ri şi armatori k» nieni, care opun

dorinţelor de stabilitate socială, de permanentizare a unei anumite orânduiri se ciale, ale păturii aristocrate, agrare, marea idee a veşnicei transformări, a necesităţii continuei prefaceri, aceste elemente ale gândirii dialectice au rămas în antichitatea greacă în starea embrionară în care le găsim în filosofia lui Heraclit. Din cauze de ordin social şi politic, determinante în Ultimă analiză, cauze *pe* care le vota degaja la locul potrivit al prezentului curs, gândirea filosofică elenă nu >numai ca n-a fost în stare să dezvolte mai departe marea moştenire ce i-o lăsase Heraclit, dar nu a fost în stare nici mărar să păstreze neslăbite poziţiile o dată cucerite de genialul efesian. Astfel, începând cu Empedocle, materialismul presocratic dex ine materialism mecanic. Aresta însă, judecat după criteriile ştiinţifice de evaluare pe care ni le pune la îndemână marxismul, a reprezentat, în condiţiile concrete istoric date, cea mai înaintată, cea mai progresistă ideologie a acelor timpuri străvechi. Cu toate că acest materialism îşi accentuează nota mecanicistă înaintând pelinia care începe la Empedocle şi sfârşeşte la Demrerit, se cuvine să-l apreciem ca pe o formă a materialismului care, în epoca şi în condiţiile istorice concrete în care el a dus lupta dârză contra misticismului idealist şi finalist, reprezenta un pas enorm înainte.

Dar, pentru o orientare prealabilă în problema pe «care o ridică deosebirea dintre materialismul mecanicist şi cel dialectic, trebuie să apelăm ia capitolele II şi IV ale cărţii lui Engels *L, Feuerbach*

*şi sfârşitul filosofiei clasice germane,* ap. M la Lenin, *Materialism şi empiric/criticism. În* pagini pline de lumină, clasicii marxismului arată aici de ce cea mai, evoluată formă a materialismului, adică cea dialectică, nu putea apare, decât în anumite condiţii economice-sociale, şi numai după-ce, anume trepte de evoluţie istorică au fost depăşite.

Această precizare făcută, să spunem, în sfârşit, pentru a încheia caracterizarea sumară a perioadei 152

Înfii a istoriei filosofiei elene, că, clacă comparăm gânditorii presocratici, adică epoca de început a filosofiei greceşti, cu perioada corespunzătoare a filosofiei moderne, comparaţia se încheie cu concluzii în favoarea presocraticilor. Căr i. constituindu-se prin efortul de laicizare a gârdirii teotogire şi oo-mbătând-o pe aceasta, filosofia modernă a continuat, timp îndelungat, să pună şi să discute probleme, în substanţă, teologice. Prin soluţiile propuse la unele din aceste probleme, soluţii idealiste, filosofia modernă premarxistă a rămas până azi îmbibată de elemente mistico-teolngice. Elementul mistic se furişase până şi în soluţiile propuse de unii filosofi materialişti la probleme ce nu comportă răspunsuri ştiinţifice, pozitive. El este încă inspiratorul de faţă al problemelor-fantome care, prin însăşi natura lor, nu comportă soluţii ştiinţifice, adică niciun fel de soluţii. O astfel de întrebare a fost şi continuă să fie *preştiinţifică problemă a originii materiei* şi a originii mişcării ei. Toate n:arile calităţi ale, gândirii presocratice

indicate în cele precedente au fost posibile numai datorită poziţiilor de plecare ale acestor gânditori, poziţii materialiste.

Reiese deci, din consideraţiile premergătoare, că filosofia Greciei antice a fost ideologia clasei proprietarilor de sclavi. Această clasă s-a diferenţiat însă cu „timpul, mai întâi în coloniile de negustori ale Eladei, apoi şi în părţile continentale ale ei, cu Atena în frunte, în două pături sociale bine distincte, pături cu interese opuse: o pătură de negustori, de proprietari de ateliere meşteşugăreşti, de armatori interesaţi în dezvoltarea forţelor de producţie şi deci în propăşirea ştiinţei şi culturii, întărirea democraţiei sclavagiste, şi pătura aristocraţiei agrare, care încerca prin toate mijloacele să stăvilească acest proces de transformare economică şi socială a societăţii greceşti. În marea lor majoritate, adică cu excepţia pitagoricienilor şi a eleaţilor, filosofii presocratici au fost, cum am văzut, purtătorii de cuvânt ai celei dintâi. De aceea, ca reprezentanţi ai unei pături sociale cu rol de avangardă, în plină ascensiune, ei au fost materialişti. Ceea ce înseamnă că, pentru a justifica ajungerea la conducerea statului a noii pături sociale, ei, ca purtători de cuvânt ai acesteia, nu *aveau nevoie de mistificarea realităţii.* Ei elaborau deci în chip natural o doctrină care, în intenţiile şi principiile ei, afinma implicit că realitatea este aşa cum o arată cunoaşterea care repudiază misterul şi întoarce hotărât spatele mitului şi teologicului. Şi în cazul presocraticilor, putem constata că o astfel de filosofie, materialistă prin definiţie, este

totdeauna arma de luptă a unei clase sau pături sociale în ascensiune.

Dar procesul de transformare a societăţii elene început o dată în colonii, nu putea să fie îngrădit acolo. În secolul al V-lea î.e.n. va trece printr-un astfel de proces de transformare şi societatea atenian ă, teatru unde se va muta filosofia. Statul atenian intră în prefacere revoluţionară deja la sfârşitul secolului VI î.e.n. Această prefacere este favorizată şi de descoperirea monedei (Lidia). După Milet şi Corint, Atena ajunge, la începutul secolului V î.e.n., cel mai însemnat centru al Eladei. Marele avânt pe care îl ia Atena acum se datorează dislocării vechii societăţi agrare, dislocare ce produce o schimbare remarcabila în raportul de forţe sociale. Marii stăpânitori de pământ, adică vechea aristocraţie elenă, este împinsă pe planul al doilea de către noua pătură comercială. În secolul V î.e.n., societatea atenian ă nu se mai sprijină pe proprietatea funciară, ci pe venit. Pătura aristocrată agrară îşi pierde însemnătatea ei economică, şi în chip firesc şi-o pierde şi pe cea politică. Înseml54

nătatea păturii comerciale s-a manifestat chiar şi pe teren militar. Atena câştigă victoriile sale asupra perşilor cu ajutorul flotei, nu cu ajutorul armatelor de uscat. Or, echipajele flotei se recrutau printre locuitorii oraşeloi –, şi nu printre aceia ai satelor. Un alt semn al puterii pe care o câştigă în stat noua pătură a meşteşugarilor şi comercianţilor este şi constituţia atenian ă, care devine o constituţie democratică.

Dar, în această perioadă de întărire a democraţiei sclavagiste elene, lupta social-politică, pe de o parte, şi ştiinţele naturii pe cale de a se desprinde din cercetările globale ale filosofilor presocratici, pe de altă parte, ridică noi probleme filosofiei. Alături de problema milezianã a structurii materiei şi a mişcării ei, se pun acum şi probleme de teorie a cunoaşterii (Democrit, sofiştii), apoi probleme de filosofie politică (sofiştii) şi probleme de etică (Democrit, sofiştii).

Gr, faptul că aceste mari prefaceri economice, sociale şi politice se făceau nu numai într-un ritm mai accelerat decât în coloniile ioniene, ci ele se desfăşurau într-o societate unde continua să existe încă o destul de puternică pătură socială care nu putea privi cu resemnare împingerea ei pe planul al doilea al vieţii de stat, aristocraţia funciară, expjjcă de ce tocmai aici, în Atena, va apărea o filosofie care, reprezentând ideologia acestei pături sociale, va fi o filosofie reacţionară şi idealistă. Filosofie *în luptă şi cu materialismul presocratic,* reprezentat acum cu geniu mare de Democrit, şi cu individualismul sofist, expresie a tendinţelor celor mai extreme ale democraţiei sclavagiste elene.

Iată, în linii cu totul generale – vom dezvolta la timp mai pe larg – de ce reacţiunea de mari proporţii contra materialismului presocratic se produce tocmai în Atena secolului al V-lea şi al IV-lea î.e.n., prin Socrate şi Platon, şi în parte şi prin

Aristotel. Filosofia acestora şi aceea a... discipolilor lor umple perioada a doua a istoriei fqio, se fier gre ceşti... *iar. f i...*

*Prin idealismul lor, Socrate şi Platou reiau, puncte de vedere depăşite de presocratici –, chiar de mile-sieni.* Aceste poziţii prefilosofice şi preştiinţifice sunt proclamate de către Piaton superioare, ba chiar singure posibile.

Cauzele eficiente ale presocraticilor sunt. Înlocuite cu explicaţii finaliste, explicaţii, contra cărora luptase filosofia elenă începând cu Thales şi sfârşindeu Democrit. Însuşi obiectul cercetării „natura, realitatea materială, este abandonat şi înlocuit cu, alt obiect, cu problema etică. Şi deşi Aristotel va relua, pe urmă, la scară mare, cercetarea, naturii „şi împreună cu discipolii săi va aduna un impresionant morman de fapte date în experienţă, când a fost vorba să interpreteze faptele, Stagiriţul. a viciat cercetarea prin introducerea conceptului, de cauză finală şi prin elaborarea unor puncte de vedere generale de natură idealistă. Evident, acest idealism, ca oricare altul, închidea în el postulate mistice şi împiedica cercetarea ştiinţifică a faptelor.

Cu, toată subtilitatea lui, şi în ciuda; unei chel tuieli de energie intelectuală care, ar fi meritat altă întrebuinţare, idealismul socrato-platonician, cu principalele lui piese teoretice, finalismul şi antro pomorfismul, implicat cu necesitate în el, înseamnă coborâre la puncte de vedere mitice, întoarce re la poziţii religioase, pentru înlăturarea cărora se străduiseră cu incomparabilă genialitate materialiştii presocratici. Iată de ce, şi sub, acest as pect, aqest faimos idealism reprezintă regres şi nu purcedere înainte…

Aceasta înseamnă regretabilă şi reprobabilă

reacţiune filosofică, căci, în fond, *lumea, este explicată de idealismul platonician* (ca şi de orice iciealism, de altfel) *prin om, şi nu, omul este explicat* 156

*prin legile, generale ale, naturii, ale realităţii, ale materiei.* Or, în ultimă instanţă, nu înstamnă o astfel de concepţie revenire la vechile mituri teologice?

Această filosofie retrogradă barează drumul scrutării ştiinţifice, pozitive a naturii, împingând cercetarea în direcţia tocmai opusă, aceleia în care se mişcase gândirea marilor presotratici.

Prin idealismul socrato-platonician, gândirea filosofică greacă face o cotitură nefastă înapoi, angajându-se., într-o direcţie generală sterilă; şi păgubitoare, direcţie de la care ea nu se mai abate decât în câteva cazuri izolate, cazuri ce nu-i vor schimba linia de orientare atâta timp cât va, exista gândire antică elenă.

I *Or, filosofia idealistă a lui Socrate şi Platon este ideologia reacţionară a aristocraţiei antice greceşti. Ea ne arată în chip concludent că, atunci când o clasă socială, aici o pătură socială, este pe punctul de a fi înlăturată de altă clasă în plină ascensiune, când o clasă socială e prea slabă pentru a-şi impune soluţiile, purtătorii, ei de cuvânt, ideologii ei, nu se mai sprijinesc în teoriile lor pe analiza exactă a realităţii obiective, ci pe principii călăuzitoare metafizice, adică în ultimă analiză, pe temeiuri teoretice camuflate.* Dorinţele nesatisfăcute, şi cu neputinţă de a mai fi satisfăcute, sunt proiectate în transcendent – lumea Ideilor lui Platon, principala piesă a

idealismului platonician –, în supranatural, şi locul unor concepţii fecunde şi limpezi, ca cele ale matenăliştilor presocratici, îl iau cos-mogoniile şi miturile autentic sau neautentic platoniciene…”

În consecinţă, chiar şi după analiza sumară de mai sus, înţelegem de ce, marxist, nu putem considera perioada a doua ca perioadă de maturitate a filosofiei, elene „cum, obişnuiesc s-o facă istoricii

**Ł” 5**

n **ex**trafil **i** ei **datoare**? te elenă arată o linie de extraordinară şi rapidă propăşire atâta timp cât ea, în ţinuta sa generală, a ştiut să-şi menţină ferm poziţiile materialiste câştigate chiar la începuturile ei, prin ceea ce am numit mai sus „fapta intelectuală” genială a milezienilor. Această linie ascendentă îşi ajunge punctul culminant în gândirea lui Demoerit. Iar când, din cauzele economice, sociale şi politice amintite pe scurt în cele precedente, a afoandoriat**1** linia materialistă, angajându-se la începutul perioadei a doua a ei pe linia unei metafizici idealiste, filosofia elenă începe să coboare, reluând poziţii de cugetare preşti-inţifice, depăşite deja de Thales. Ea sfârşeşte, cu ultimele ei şcoli filosofice, cu neopitagoreismul şi neoplatonismul, prin a se îneca în mistica religiei.

(în ceea ce priveşte *izvoarele filosofiei elene,* căutând, în măsura posibilului, să nu ne încărcăm memoria cu prea multe date, este totuşi indispensabil şi util să reţinem următoarele consideraţii.

În primul rând, facem observaţia că şi în materie de istorie a gândirii antice greceşti, ca de

altfel în oricare alt domeniu de cercetare istorică, informaţia serioasă „ştiinţifică, trebuie să meargă la texte; înţelegeta la textele autentice ale diverşilor autori de scrieri filosofice. Dar, cât priveşte textele filosofice autentice, în acest sector al istoriei gândirii situaţia este sensibil alta decât cea în care se găseşte pus istoricul filosofiei moderne, sau chiar şi cel al filosofiei medievale. Aceştia au la dispoziţia lor, în cele mai multe cazuri, toate textele de care au nevoie. Dimpotrivă, dacă ţinem seamă de cele douăsprezece secole de cugetare filosofică grecească, adică de in timp, atât de vastul domeniu al istoriei filosofiei elene, textele autentice pe care le avem sunt disproporţionat de reduse.

Împrejurarea aceasta îngreuiază enorm sarcina cercetătorului dornic de cunoaştere exactă. Se mai adaugă la aceasta şi faptul că textele ce ni s-au păstrat au suferit în cursul timpului alteraţii păgubitoare, inerente unei munci de copiere lipsită de scrupulozitate ştiinţifică şi durând zece veacuzi. În cursul repetatelor copieri s-au strecurat în textele originare tot felul de greşeli, omisiuni, **interpolări,** corecturi fanteziste, erori provenite din inadvertenţă etc. Toate acestea, încurajate şi de anonimatul copiilor, care îndemnau adesea la falsificări lucrative, au alterat forma originară a textelor. Drept urmare, în foarte multe cazuri, şi cea mai circumspectă şi ascuţită critică istorică se poticneşte sau nu atinge decât probabilităţi, când vrea să stabilească gradul de autenticitate al unui text filosofic, sau ar

vrea să reconstituie textul.

Aceste consideraţii preliminare formulate, e căzui să ne întrebăm care este exact situaţia în privinţa textelor filosofice directe în legătură cu fiecare din perioadele istorice mai sus stabilite?

1) Cât priveşte perioada întâi, cea care se extinde de la Thales ia Democrit, adică cea care trebuie considerată – cum am arătat mai sus – ca epocă de glorie, căci de neîntreruptă ascensiune a **gândirii** elene, situaţia este următoarea.

În privinţa textelor autentice, întreaga filosofie presocratică nu ne-a parvenit decât sub forma unui vast câmp de ruine. Nu avem, adică, de la filosofii care au scris înainte de Platon decât fragmente, decât **fărâmituri. Şi** aceste fărâmituri ni s-au păstrat presărate în scrierile unor autori care au trăit cel mai adesea cu multe secole în urma autorilor textelor (fragmentelor) presocratice. Astfel, izvorul de **informaţie** cel mai însemnat pe care îi avem referitor la gândirea filosofică elenă în întâia ei perioadă îl constituie comentariile *lui Simplicius,* neo

 medievdâft platonician mort către mijlocul secolului al VI-lea al erei noastre. Aproape toate fragmentele presocratice adunate de Hermann Diels, în a sa cu dreptate importantă *Die Fragmente der Vorsokratiker,* au fost păstrate la Simplieius.

*2)* Referitor la perioada a doua a istoriei

filosofiei antice greceşti, adică perioada Socrate – Platon – Aristotel, avem ca surse directe de informaţie toată opera lui Platon şi ceva mai mult de jumătate din scrierile lui Aristotel. Cum vedem, aici situaţia este incomparabil mai avantajoasă decât cea mai sus constatată în legătură cu perioada întâi, şi de cea pe care vom vedea-o în ce priveşte perioada a treia.

Şi această împrejurare, adică bogăţia relativă a textelor păstrate, a contribuit în chip sensibil la falsificarea perspectivei istorice din care au privit istoricii burghezi ai filosofiei elene perioada întâi şi perioada a doua a acesteia. Bogăţia textelor rămase din perioada a doua, bogăţie disproporţionat mai mare decât cea pe care o constituie textele parvenite din perioada întâi a putut crea uşor iluzia că şi producţia filosofică a perioadei a doua a fost disproporţionat mai însemnată decât cea din perioada întâi. Această falsă judecată a fost apoi utilizată de către istoricii burghezi ai filosofiei greceşti în sprijinul concepţiei lor idealiste, conform căreia filosofia lui Platon reprezintă punctul culminant al gândirii elene antice, pentru că, prin definiţie, acea filosofie a constituit una din formele de elaborare clasică a idealismului. Şi cum platonismul aparţine perioadei a doua a istoriei filosofiei elene, *ipso fado* această perioadă trebuie considerată drept epocă de glorie a gândirii greceşti…

3) Cât priveşte producţia filosofică elenă de după

Aristotel, perioada a treia, avem următoarele

izvoare directe:

a) un număr oarecare din scrierile mici ale lui b) Epicur şi poemul didactic al lui Lucreţiu *De rerum natura.* Acestea datorită cenuşii protectoare a c) Herculaneum-ului;

d) foarte puţine fragmente din scrierile vechilor stoici, şi opere întregi ale noilor stoici. Astfel, scrierile lui Seneca, Epictet, Marcus Aurelius;

e) relativ favorizat a fost de vitregia vremurilor neoplatonismul, păstrându-ni-se opere întregi ale lui

:

lotin, Porfir şi Iamblic;

d) concepţiile scepticilor antici ne-au parvenit, elementele lor esenţiale, prin opera lui Sextus

Empiricus (secolul al III-lea al erei noastre), iar aspecte importante ale filosofiei alexandrine pot fi cunoscute din scrierile, lui Philon Evreul (secolul I al erei noastre);

e) ne-au rămas apoi tot din această perioadă a treia scrieri de la unii oameni de ştiinţă: de la

Euclid geometrul, de la Archimede, de la Heron din

Alexandria; ne-au parvenit, în sfârşit, părţi considerabile din literatura medicală elenă.

Se înţelege uşor că, dacă n-am avea în materie de istorie a filosofiei antice elene decât informaţiile ce le putem scoate din aceste izvoare directe, sau dacă istoriograful ar vrea să se restrângă numai la ceea ce poate scoate din ele, n-ar putea fi reconstituite nicidecum cele douăsprezece secole de istorie a gândirii filosofice

greceşti. În atare condiţii, istoriograful trebuie să se resemneze şi să recurgă şi la izvoare *indirecte* de informaţie, izvoare care, în contrast cu cele directe, sunt destul de abundente. Acestea sunt constituite din comentarii, uneori foarte întinse, din analize., adesea pătrunzătoare, din opere de compilaţie elaborate frecvent de autori lipsiţi de putere de discernământ etc. Dată fiind penuria izvoarelor, a textelor directe, scrierile acestea din urmă prezintă, pentru cunoaşterea istoriei filosofiei greceşti, o importanţă foarte mare.

Mai mult, pentru reconstituirea acestei istorii ele sunt indispensabile. Formând în ansamblul lor aşa-numita *„tradiţie indirectă”* ele sunt pentru noi, cei de azi, principalul izvor de informaţie de care dispunem.

Cum ar putea fi grupate în categorii uşor de reţinut foarte numeroasele scrieri antice care, împreună, formează sus-amintita „tradiţie indirectă”?

Iată, în cele următoare, o încercare de clasificare a acestor izi**r**oare;

a) Întâia categorie de izvoare indirecte o constituie scrierile unor filosofi ale căror nume ocupă locuri de frunte în istoria gândirii greceşti. Aceste scrieri conţin informaţii preţioase referitoare la doctrinele altor filosofi. Adică, fără intenţia de a face operă istorică, unii autori de scrieri filosofice de seamă au **reprodus** şi au discutat ideile unora dintre predecesorii sau contemporanii lor. În această categorie de izvoare intră unele din scrierile lui Platon şi Aristotel, şi

cu deosebire ale acestuia din urmă. Tot aici trebuie amintite şi scrierile lui Sextus Empiricus *(Schiţele pirhoniene* şi *Contra matematicilor),* adevărată enciclopedie a scepticismului antic elen, enciclopedie în care autorul a adunat şi clasat toate „argumentele" scepticilor antici. Opera lui Sextus Empiricus este un preţios izvor de documentare şi cu privire la celelalte şcoli filosofice greceşti.

*h)* A doua categorie de izvoare indirecte o constituie numeroasele comentarii şi analize ale (perelor **diverşilor** filosofi, comentarii şi analize care **văd** lumina **zlei** începând cu veacul întâi înainte de era noastră.

În acest grup intră:

I. Comentariile lui Simplicius, mai sus amintite, şi unde ni **s-au** păstrat cele mai numeroase fragmente din scrierile filosofilor presocratici.

2. Scrierea lui Actius (secolul al II-lea al erei noastre) intitulată *Culegere de păreri ale filosofilor.* Opera acestui Actius ne-a parvenit în forme şi redactări diferite. Una dintre aceste forme este *Plu-cita* ***philosophorum,*** atribuită multă vreme, pe nedrept, lui Plutarh. O altă formă în care ni s-a păstrat opera lui Actius este scrierea lui Stobaeus (pe la anul 500 al erei noastre) intitulată *Florilegiuvi.* 3. Tot în acest grup trebuie aşezată şi scrierea *Historia, philosopha,* atribuită pe nedrept marelui medic Galenus. Această istorie pseudogalenică a fost scrisă probabil abia în secolul al VI-lea al erei noastre.

4. Tot în această a doua categorie de izvoare trebuie puse şi numeroase comentarii ale operelor lui Platon şi Aristotel. Amintim aici numele lui Plutarh., care l-a comentat pe Platon, şi numele lui Boeţiii, care l-a comentat pe Aristotel.

c) în introducerea, „Prolegomena", la textele publicate în opera sa *Doxographi graeci,* Hermann Diels a stabilit însă că izvorul prim al tuturor scrierilor amintite de noi mai sus la punctul „b" şi al altora neamintite de noi, a fost marea operă a lui **Theophrast** din Eressos, elevul şi tovarăşul de lucru al lui Aristotel (372 – 237 î.e.n.), operă intitulată *Physikon doxai,* adică „Opiniile fizicienilor". Opera aceasta a lui Theophrast, în 16 sau 18 cărţi, s-a pierdut.

Inspirându-se din exemplul lui Aristotel, Theophrast şi-a compus această operă expunând pe rând opiniile filosofilor în legătură cu cutare ori cutare problemă de fizică. Compoziţia istoriei sale era prin urmare diferită de felul cum sunt elaborate tratatele moderne de istorie a filosofiei, în care, cum ştim, e studiată, pe rând i, fiecare doctrină; în ansamblul ei Theophrast a rezumat cu grijă opiniile **filosofilor,** şi unde a crezut necesar, a dat şi extrase din opereie autorilor despre care a scris.

Diverşi compilatori şi comentatori, între ei şi cei amintiţi mai sus ia punctul „b", au reprodus din Theophrast, fie direct, fie indirect, din a doua sau a treia mină. Şi aceasta timp de nouă secole, adică **începfnd** cu secolul al III-lea î.e.n. Şi sfârşind cu cel de al VI-lea veac al erei noastre.

Cei mai mulţi compilatori n-au cunoscut direct opera lui Theophrast, ci au copiat din sus-pomenita operă a lui De-tius, care – după cum a stabilit Diels – a copiat el însuşi dintr-un rezumat al istoriei lui Theophrast, numit de Diels „Vetusta placita”…

d) A patra categorie de izvoare indirecte este formată dintr-o clasă de scrieri înrudite cu cele precedente, întrucât găsim în ele reţinute şi elemente de doctrină, dar în care elementul biografic este preponderent. În aceste scrieri, în legătură cu tabel ele bibliografice, găsim cercetări referitoare la viaţa şi cronologia filosofilor. Această operă bibliografică a fost favorizată mult de crearea colecţiilor şi bibliotecilor publice în epoca elenistică. Unul dintre administratorii bibliotecii din Alexandria a compus tabele ale scriitorilor celebri. Două dintre cataloagele care conţineau numele filosofilor ne-au fost păstrate la Hercuianum.

*E* cu dreptate să amintim că şi în acest domeniu al istoriei filosofiei elene tot Aristotel a fost cei ce a dat cel dintâi impulsul. Nu ne-a rămas nimic de la Aristotel direct; ştim însă că elevul său, Aristoxene, a adunat numeroasele legende şi anecdote care au circulat despre filosofi în antichitate. Nu mai amintim numele autorilor de scrieri biobibliografice, toate abundente şi mediocre; reţinem însă faptul că elementul biografic al tradiţiei, scrise şi orale, s-a concentrat cu deosebire în colecţia care poartă numele de *Vieţile, opiniile şi sentinţele*

Scrierea aceasta

**— Ţ** care e
**„Pera**
**ŞCOALA MILEZIANA**

În analizele cuprinse în lecţiile precedente am încercat să degajăm cauzele istorice obiective, cauzele de natură socială, prin care putem explica de ce gândirea filosofică elenă a apărut mai întâi nu în Grecia continentală, ci în cetăţile comerciale elene de pe coastele Asiei Mici. Tot acele cauze de natură economică-socială ne lămuresc de ce, în prima ei perioadă de dezvoltare, filosofia greacă s-a mişcat – în linie generală – pe poziţii materialiste de gândire şi în luptă cu idealismul creaţionist conţinut în vechile cosmogonii greceşti, cu misticismul pitagorician şi cu idealismul eleat. Am văzut tapoi, cum această luptă ideologică a oglindit în forme abstracte de gândire conflicte de natură socială şi politică determinate de interesele materiale opuse ale unor pături sociale deosebite, dar făcând parte din aceeaşi clasă socială, clasa stăpânitorilor de sclavi.

Datorită imaginii sintetice pe care au urmărit să ne-o dea „analizele ce preced fac posibil să evităm numeroase repetiţii, acum, când trecem la expunere şi la evaluarea critică a concepţiilor fiecărui gânditor şi a fiecărei şcoli filosofice în parte. Analizele de mai sus ne îngăduie în plus să facem şi o apreciabilă economie de timp, deoarece, ţinute

«”, – t **p**! **strat** numele **i f? cul Pae**
! **t** n**? cul P****a** a fost
J68

râului Ha veunoştinţelor „Wi **Arist**otel povesteşte din vrei 4S**m**f**te**o**rol? «i** *mmm* cazul lui Thales, ea se înjghebează în funcţie de problemele variate pe care le pune viaţa unui popor de marinari. Dar, spre deosebire de ansamblul de cunoştinţe şi reţete empirice care compun geometria egipteană şi babiloniană, ştiinţa geometrică a lui Thales trece la anume generarilzări, formulează unele propoziţii cu caracter general valabil. Arta egipteană şi chaldeană de a măsura pământul, cu regulile ei pur empirice, se transformă în mâinile filosofului grec în ştiinţă deductivă, raţională, pornind în operaţiile ei de la propoziţii cu caracter general. Pe fează unor enunţuri generale referitoare la anumite cazuri de egalitate a triunghiurilor, Thales ştia măsura distanţa corăbiilor pe mare, privindu-le dintr-un edificiu a cărui înălţime o cunoştea prealabil; ştia calcula înălţimea unei clădiri, piramide, după lungimea umbrei pe care aceasta o arunca la un moment dat pe pământ, comparând-o cu lungimea umbrei aruncată în acelaşi moment al zilei de către un obiect măsurabil direct.

**I**

Să degajăm acum elementele de gândire cele mai de seamă şi cele mai caracteristice pe care le cuprinde filosofia lui Thales, adică concepţia generală pe care el a elaborat-o despre lume.

În cursul analizelor cuprinse în introducerea la prezenta expunere am văzut care au fost condiţiile istorice concrete obiective – adică condiţiile economico-sociale şi politice – prin care

putem explica în chip ştiinţific de ce filosofia elenă a apărut mai întâi în oraşele comerciale ale Ioniei, şi de ce acea filosofie a pornit de pe poziţii materialiste de gândire şi s-a menţinut pe astfel de poziţii. Am văzut de aproape cum conflicte economico-sociale şi politice între pături sociale cu interese opuse au luat naştere cauzate fiind de marile prefaceri

economice ce s-au produs în cursul secolelor VIII ŞI VI î.e.n. În sânul cetăţilor greceşti din Asia Mică. Am văzut cum lupta între interesele opuse ale vechii aristocraţii agrare şi ale păturii sociale în ascensiune, formată din negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, şi-a găsit expresia, pe plan ideologic „în lupta ce s-a dat în acea epocă între idealismul creaţionist implicat în miturile religioase şi în cosmogoniile populare preştiinţifice şi între materialismul naiv reprezentat de purtătorii de cuvânt ai noii pături sociale în ascensiune, pătură interesantă în mărirea producţiei, posibilă numai prin perfecţionarea mijloacelor de producţie şi a cunoştinţelor reale ale naturii materiale.

Thales a fost, cronologic vorbind, cel dintâi mare purtător de cuvânt, cel dintâi ideolog al acestei pături sociale în ascensiune, pătură progresistă şi în luptă dârză cu cealaltă pătură a clasei stăpânitorilor de sclavi, cu vechea aristocraţie funciară. Ca atare el este cel dintâi gânditor elen care a schiţat liniile mari ale unei doctrine ce căuta să înţeleagă lumea aşa cum este ea în realitate, adică materială, aşa cum apare ea

experienţei nefalsificate de lentilele deformatoare ale mitului religios şi ale misticii idealiste. Într-o formă naivă, e adevărat – dar aceasta nu are mare importanţă pentru ceea ce urmărim noi să arătăm aici – Thales din Milet a elaborat cel dintâi imaginea globală a unei lumi principial curăţită de zgură mitică, mistică-magică, imaginea unei lumi care e numai materială în temeiurile ei, şi în care transformările, toate transformările şi mişcările ce au loc, sunt fenomene de natură pur fizică, explicabile şi inteligibile prin cauze pur materiale, şi nu prin cauze de natură mistică-idealistă sau de natură antropomorfă. Căci, deşi Thales nu a reuşit să se elibereze de orice reminiscenţă mitologică, admiţând existenţa zeilor, – aceasta o admisese de altfel mult mai târziu şi marele Democrit, şi mai târziu Epicur – filosoful ionian nu le acordă zeilor niciun rol, nicio funcţie în producerea fenomenelor şi în explicarea lucrurilor.

Dintr-un cunoscut text al *Metafizicii* lui Aristotel (I; 3; 983 b 6) reiese că marea întrebare de la care au pornit cercetările lui Thales – ca şi acelea ale urmaşilor săi – a fost următoarea: lucrurile, oricât de diverse şi de variate ar fi ele, nu sunt cumva forme ale aceluiaşi fond material comun? Nu e oare cu putinţă, ca în ultimă analiză, ele să fie derivate dintr-un număr redus de materii primordiale, sau chiar dintr-o singură materie primordială, aceasta conservându-se ca fond unic material al lucrurilor şi schimbându-şi numai înfăţişările? Diversele şi atât de variatele forme de materie date în experienţa senzorială ar fi în acest caz identice în fondul lor. Thales, spune amintitul

text aristotelic, a fost iniţiatorul acestui fel de a gândi şi a susţine că apa este acea materie primordială, unică, veşnică, necreată, supusă transformărilor, *origine şi substanţă* a tuturor lucrurilor.

Nu intrăm în dezbaterea chestiunii dacă, susţinând că apa este materia primordială, necreată şi în veşnică prefacere, Thales a mers pe urmele unei străvechi şi foarte răspândite concepţii populare ce se găsea şi în Egipt şi în Babilon, şi în Elada, sau dacă mâi degrabă filosoful nostru a ridicat la rang de principiu material explicativ datele unei experienţe curente în sânul unui popor de marinari cum au fost milezienii săi. Ceea ce importă pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii filosofice şi ştiinţifice elene – şi a gândirii umane în general – este faptul că marele ionian, prin concepţia sa că fondul ultim al lucrurilor fiind apa, adică fiind de natură pur materială, întoarce hotărât spatele misterului şi magicului, înlătură arbitrarul divin, imprevizibil şi omorâtor în faşe al oricărui efort de cunoaştere reală a lumii: Prin poziţia materialistă pe care se aşază, gândirea lui Thales intră în luptă dârză contra misticismului pe care se rezema ideologia vechii aristocraţii agrare elene şi care explica fenomenele şi transformările ce au loc în lume prin cauze de natură antropomorfă, ori prin incontrolabilul arbitrar divin. Punctul de mânecare al filosofiei lui Thales cuprinde în el enunţarea principală că lucrurile trebuie explicate prin cauze materiale, accesibile experienţei şi gândirii raţionale, că ele trebuie explicate prin procesele

de transformare pe care le suferă o formă de existenţă de natură fizică, numită, în speţă, *apă.*

Cum iau naştere diversele forme de existenţă din Indul lor comun şi etern, care e apa? Informaţiile care le avem un ne îngăduie să reconstituim *în amănunte* felul cum a explicat Thales diversele procese de transformare a materiei primordiale în celelalte forme de materie date de experienţă. Ştim însă că, în *teză generală,* diversele forme de existenţă – şi în special acelea care vor fi numite mai târziu „elemente" de către Aristotel, adică focul, aerul şi pământul – iau naştere din apă prin procese de condensare, respectiv de răcire, *deci tot prin procese de natură pur fizică, pur materială.*

Reiese, mai departe, din importantul text aristotelic menţionat mai sus, că Thales, susţinând că există un fond material comun care persistă fără alterare sub diversitatea stărilor diverse şi a schimbărilor multiple prin care trece, a afirmat implicit o mare idee ştiinţifică, o idee de temelie a ştiinţei, aceea a unităţii existenţei în materialitatea ei.

Şi acum, drept încheiere a acestui examen critic al concepţiei materialiste elaborate de Thales din Milet, să reamintim aici încă o trăsătură caracteristică, trăsătură capitală, a spiritului general în care Thales – şi după el, toţi marii materialişti

Presocratici

**I**

nităţii ynateriei şi a mişcării, înlătura de la

început şi *principial* din gândirea materialistului Thaies orice concepţia creaţionistă, orice antropomorfism – chiar şi pe acelş camuflat în idealism – şi orice finalism. Ăstfei încât, putem spune fără rezervă că procesul de curăţire treptată a naturii de elemente magice, mistice, idealiste, proces ce îşi atinge punctul culminant în doctrina lui Democrit, începe chiar cu Thaies din Milet.

Înlăturarea falsei probleme a originii materiale a liberat, în gândirea materialistului Thaies şi în aceea a urmaşilor săi, terenul pentru o cercetare şi o speculaţie dusă de pe poziţii materialiste, în jurul problemelor: care este structura materiei veşnice, în veşnică mişcare, şi care sunt legile transformării ei? Sau, în termenii în care puneau ei problema: „cum s-a format lumea din materia necreată şi nepieritoare, din materia primordială”?

Anaximandru. Este probabil că Thaies n-a scris nimic. Anaximandru, tovarăşul şi continuatorul său, care a dezvoltat mai departe materialismul milezian, a fost cel dintâi grec care a scris în proză ionică o carte despre natură. Titlul *Despre natură* atribuit acestei cărţi provine, după probabilitate, dintr-o epocă ulterioră lui Aristotel, cum provin – de altfel toate titlurile asemănătoare pe care le întâlnim când este vorba de operele gânditorilor dinainte de Democrit. Cartea lui Anaximandru – tradiţia îi atribuie mai multe – din care nu ni s-a păstrat decât un singur fragment autentic, pare să se fi conservat până relativ târziu, căci se pare că Aristotel şi Theophrast au

cunoscut-o. Lucru care ar explica faptul că aceştia vorbesc despre doctrina lui Anaximandru mult mai pe larg decât au vorbit despre Thaies. Anaximandru, care a trăit în prima jumătate a secolului al VI-lea î.e.n. „avea 64 de ani când şi-a scris cartea despre natură.

Nevoile practice ale vieţii poporului său de marinari şi negustori au pus în faţa inteligenţei lui Anaximandru spre dezlegare probleme practice variate. Tradiţia ne raportează cum a reuşit filosoful nostru să rezolve unele dinarele probleme. Astfel, ni se spune că acest tovarăş şi continuator al lui Thales a construit mai întâi între greci instrumentul de orientare numit... gnomon" şi a desenat **cea dintâi** hartă **geografică,** harta pământului. Este uşor de înţeles că astfel de mijloace de orientare în timp şi spaţiu erau nu se poate mai necesare şi mai utile unui popor de navigatori neobosiţi cum era pătura socială al cărui purtător de cuvânt a fost Anaximandru. Gnomonul era un cadran solar compus dintr-o planşă orizontală în mijlocul căreia era fixată o bară verticală. Umbra acestei bare indica amiaza zilei, atunci când era mai scurtă, şi împărţea egal unghiul format de umbra aruncată de bară la răsăritul şi la apusul soarelui. Tot atunci ea indica şi direcţia nord-sud. Cât priveşte harta geografică pe care a construit-o, Anaximandru, care n-a întreprins călătorii îndepărtate cum pare că făcuse Thales, a utilizat probabil date abundente pe care patria lui ionică i le putea furniza în măsură mai mare decât orice altă patrie grecească, căci expediţiile maritime milesiene

străbăteau în secolul al VI-lea ***î.e.n.*** până la marginile lumii atunci cunoscute. De notat, în această ordine de idei, că hărţi geografice construiseră cu mult înainte şi egiptenii şi babilonienii. Dar egiptenii n-au desenat decât hărţi pentru districte geografice izolate, iar babilonienii, deşi avuseseră ideea unei hărţi generale ca aceea a lui Anaximandru, nu au putut-o realiza, din cauză că, nefiind popor de marinari şi călători, nu şi-au putut aduna materialul informativ trebuincios.

Istoria ştiinţelor nu îl numără pe Anaximandru printre autorii de teoreme matematice care să-i

poarte numele, cum îl numără pe Thales, dar tradiţia îi atribuie compoziţia unei enciclopedii a doc-xinelor geometrice. Nu ştim în ce măsură acest luru corespunde realităţii; ştim însă că Anaximandru cu era lipsit de cunoştinţe matematice. Aceasta rese din încercarea pe care e! a făcut-o de a măsura instanţa unor corpuri cereşti de la Pământ. Tot el este cel dintâi cercetător care a întrezărit – nu ştim pe ce cale – curbura suprafeţei Pământului. De asemenea, Pământul, susţinea Anaximandru, nu pluteşte pe apă, cum învăţase Thales, ci pluteşte în aer. Prin această concepţie, Anaximandru rupe în chip mult mai radical decât Thales cu astronomia puerilă a vechilor cosmogonii şi mituri populare. Fără îndoială, Pământul nu e încă pentru Anaximandru, de formă sferică, dar nu mai e niciun disc care ar avea nevoie de un suport, şi care ar fi acoperit de bolta cerului ca de un clopot.

Să examinăm acum în liniile ei mari, în măsura în care ea poate fi reconstituită, date fiind informaţiile fragmentare pe care le avem, concepţia generală pe care a elaborat-o despre lume acest mare conti – nuator al materialismului thalesian.

Pentru Anaximandru, materia primordială], substanţa din care îşi trag originea şi în care se întorc toate lucrurile nu mai e apa, adică una din formele concrete ale materiei, ci e *infinitul* („apeiron”, materia infinită, materia care nu se identifică cu niciuna dintre aspectele concrete fundamentale pe care le îmbracă ea (apă, aer, foc, pământ), dar care formează substanţa, substratul lor comun. Întocmai ca substanţa primordială a lui Thales, apa *„apeironul* lui Anaximandru este materia necreată şi nepieritoare. Diversele forme concrete ale materiei pot trece una în alta, fiind supuse veşnicelor transformări, materia infinită însăşi nu încetează niciodată de a fi substanţa şi substratul lor nepieritor, veşnic.



Conform datelor pe care le avem din izvoare diverse, Anaximandru şi-a sprijinit despărţirea sa de dascălul său, în ce priveşte materia primordială, pe concepţia că numai o materie infinită poate fi inepuizabilă ca putere de a da naştere la noi şi noi forme de existenţă, şi aceasta la infinit. Materiile pe care le cunoaştem prin percepţie – apa, focul, aerul, pământul – materii ce se transformă necontenit una în alta, nu i-au

apărut lui Anaximandru decât ca nişte forme de existenţă egale între ele, şi dintre care niciuna n-ar putea revendica rolul de a fi producătoare şi substrat primordial al tuturor celorlalte. În particular, susţine Anaximandru, apa se dovedeşte incapabilă să joace un astfel de **rol,** căci existenţa ei presupune existenţa prealabilă a căldurii, adică, conform concepţiilor acelor timpuri îndepărtate, existenţa prealabilă a *materiei căldurii* sau a focului.

Un fragment provenit din cartea întâi a marii opere a lui Teofrast, operă intitulată *Opiniile fizicienilor,* dar care s-a pierdut, păstrat de Sknplicius glăsuieşte despre Anaximandru în chipul următor: „Anaximandru din Milet, fiul lui Praxiades, urmaşul şi discipolul lui Thales, a afirmat că principiul şi elementul constitutiv al lucrurilor este *apeironul* şi el a fost primul care a folosit acest termen pentru *arche* (principiu). Această *arche,* afirmă el, nu este nici apa, nici vreunul din aşanumitele elemente, ci o altă substanţă (<pfafie), *apeironul,* din care-şi trag obârşia toate cerurile şi lumile cuprinse în ele... „**x**

Numeroase informaţii, provenite din izvoare diverse, dar care concordă între ele, ne arată că Anaximandru a conceput materia infinită ca dotată din eternitate de mişcare proprie. Acest adevăr îl ex

**1** *Filosofia greacă până la Platou* – Editura ştiinţifică şi enciclopedică Bucureşti 1979 volumul I, 1, p. 17 l

primă de exemplu unul din aceste texte informative în chipul următor: „pe de altă parte, el nu face naşterea dependentă de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, datorită mişcării eterne”?

Deci Anaximandru a învăţat că toate formele de existenţă au luat naştere din materia nemărginită, prin procesele de mişcare produse nu de forţe transcendente, ci de forţe imanente materiei. Făcând uz de terminologia materialismului dialectic, am putea spune că autodinamismul materiei întrezărit de Thales şi cuprins numai implicit în doctrina acestuia ia la Anaximandru consistenţă, devenind idee fundamentală, explicit formulată a doctrinei sale despre materie. Forma iniţială a acestei automişcări a *aperionului* Anaximandru pare că şi-o imagina ca pe un fel de fierbere haotică, ca pe un fel de mişcare iniţială de rotaţie.

În această ordine de idei, trebuie să scoatem în plină lumină un alt element important al concepţiei lui Anaximandru despre materia infinită şi veşnică. Este vorba despre felul cum concepe marele milezian structura internă a *apeironului.* Informaţii numeroase şi concordante ne arată că genialul ionian a susţinut că materia primordială este constituită originar din determinaţii contrare, ea fiind *uniune de contrarii.* Astfel încât, sub alt aspect, mişcarea originară şi imanentă a materiei infinite primordialei, Anaximandru o concepe ca pe un proces de separaţie şi reunire a contrariilor. Diversele forme de existenţă ale materiei, infinita

varietate a lucrurilor, neîntreruptele procese de transformare ce au loc în Univers, toate acestea se produc prin lupta dintre contrarii. Luptă ce, în consecinţă, apare drept condiţie a mişcărilor, transformărilor, a dezvoltării materiei. Deşi, văzută de la

2 *Ibidem,* vol. I, I, p. 171.

Înălţimea cunoştinţelor noastre actuale, teoria lui ne apare încă naivă – căci, evident, ea este încă conceptual insuficient elaborată –, e cu dreptate să recunoaştem că în acest sector al ei ea este de o considerabilă profunzime, schiţând primele linii de mişcare ale unei concepţii *dialectice* a realităţii.

Sprijiniţi pe datele ce le avem, date regretabil de fragmentare, putem totuşi să reconstituim cu oarecare aproximaţie trăsăturile generale ale grandioasei concepţii cosmogonice elaborate de marele milezian.

Cele dintâi contrarii care s-au separat din „apei-ron" au fost caldul, adică materia caldă, focul, şi recele, frigul. Contrare fiind, tensiunea, lupta dintre ele le făceau să se separe. Procesul acesta de separaţie a contrariilor a continuat, şi o necontenită şi progresivă diferenţiere a formelor materiei a avut loc, treptat. Diversele forme fundamentale ale materiei infinite şi veşnice, atrase într-o mişcare de rotaţie, s-au aşezat apoi unele asupra celorlalte, în ordinea gradului lor de densitate. Sâmburele central a fost format de *pământ,* a cărui suprafaţă se acoperi în întregime de *apă.* Aceasta fu împresurată, la rândul ei, de un

strat sferic de *aer,* învelit şi el, la rândul lui, de un strat de *foc,* „întocmai scoarţei care cuprinde tulpina copacului”. Apoi, sfera de *foc* – care cuprinde frigul în interiorul ei –, transformând frigul interior în vapori, se rupse în bucăţi, în fâşii, care au format un fel de scoarţă în jurul pământului. Straturile periferice ale acestor inele răcindu-se, au format un fel de coajă opacă de aer dens, lăsând însă deschizături prin care focul interior iese „prins într-o serie de inele” **3**. Aceste aperturi luminoase sunt *Soarele, Luna şi stelele,* şi ele se rotesc în jurul Pământului deodată cu inelele ale căror aperturi aceste corpuri cereşti sunt. *Eclip*

***J*** *Ibidem,* vol. I, 1. p. 172.

*sale* solare şi lunare, precum şi *fazele Lunii,* Anaxi-iriandru le explică prin faptul că aceste guri de foc se astupă din când în când, sau nu sunt totdeauna întoarse către noi.

Cu toată naivitatea ei, naivitate explicabilă prin cunoştinţele încă rudimentare pe care le putea avea epoca lui Anaximandru în acest domeniu, acum expusă teorie cosmogonică a gânditorului milezian stârneşte sentimente de admiraţie, dacă e judecată ţinându-se seama de condiţiile istorice concrete în care ea a fost elaborată. Căci, cum vedem, Anaximandru „cu mai bine de o jumătate de mileniu înaintea erei noastre, a reuşit să conceapă o teorie explicativă pur materialistă a devenirii Universului. Fără a recurge la mit şi la mister, ori la cauze antropomorfe sau transcendente, Anaximandru a

schiţat, prin teoria sa, o imagine de ansamblu a devenirii cosmosului, unde materia primordială infinită se diferenţiază treptat pe baza unor procese de natură pur fizică şi care nu mai lasă loc intervenţiei nici unei cauze de ordin supranatural.

Acelaşi spirit ostil oricărui misticism idealist, spirit care nu admite sub nicio formă creaţia de mit şi niciun fond de mister care s-ar ascunde dincolo de realitatea accesibilă experienţei, şi aceleaşi poziţii materialiste de gândire stau şi la baza teoriilor formulate de Anaximandru cu privire la originea vieţii organice pe Pământ şi la originea omului. Şi referitor la aceste teorii se impune observaţia generală pe care am mai făcut-o în legătură cu primii materialişti greci: considerată din perspectiva bagajului de cunoştinţe de care dispunem noi, cei de azi, aceste teorii apar naive. Dar nu aceasta are importanţă! Ceea ce importă pentru istoz-ia gândirii filosofice şi ştiinţifice este spiritul în care teoriile au fost formulate. Or, ca atare, acesta este ştiinţific. Şi este, ştiinţific pentru că, concepţiile lui Anaximandru, şi în acest sector al cercetărilor lui, nu recurg, în explicaţia fenomenelor pe care vreau să le lămurească, decât la cauze naturale, materiale.

Astfel, ideea diferenţierii crescânde a materiei, utilizată în cosmogonia sa, apare şi în explicaţiile pe care le încearcă Anaximandru cu privire la originea vieţii. Cele dintâi fiinţe vii s-au format în umiditatea primitivă, în nămolul marin. Ele s-au format deci într-un mediu în care era un amestec de pământ, de apă şi de aer. Iată cauza

care face ca trupul animalelor să fie compus din elemente solide şi lichide. Fiinţele au reuşit să se adapteze la schimbările mediului în care sunt silite să trăiască. Acoperite cu solzi când trăiau în apă, animalele care au ieşit pe uscat s-au adaptat la noile condiţii de viaţă, schimbând solzii cu piei acoperite cu păr. Animalele de uscat ar fi deci, după Anaxfimandru, descendenţii animalelor de apă.

Cât priveşte originea omului, Anaximandros a susţinut că acesta n-a putut ieşi, aşa cum *e,* din pământ, cum afirmau mitologiile religioase. Copilul mic are nevoie de griji atât de prelungite şi de complicate încât n-ar fi fost cu putinţă la început ca speţa umană să supravieţuiască cu ajutorul numai al mijloacelor rudimentare pe care natura i le punea la dispoziţie. Iată de ce alte animale, de neamul peştilor, trebuie să-l fi purtat timp îndelungat în pântecele lor…

Vedem deci că toate teoriile marelui ionian, cea despre formarea universului ca şi cea despre naşterea vieţii şi originea omului, cuprind în ele marea idee a *devenirii care se produce sub acţiunea şi un** *pulsul unor cauze materiale, naturale.*

*În* sfârşit, drept încheiere la consideraţiile noastre despre doctrina materialistului Anaximandru, să ne oprim un moment la o altă mare idee a lui, la aceea care este cuprinsă în singurul fragment propriu care ne-a rămas de la el.

Informaţii concordante, transmise de Aristotei, Simplicius şi Actius relatează că Anaximandru a

susţinut că, în cursul mişcării eterne, materia nemărginită a dat şi dă naştere unui număr nelimitat de lumi. Asemenea lui Leucip, Democrit şi Epicur, urmaşi ai săi, Anaximandru din Milet a învăţat că lumi nenumărate se nasc, pier şi renasc la infinit. Ansamblul lumilor care ies din *apeiron* şi se întorc în *apeiron* ar forma un sistem în care fiecare naştere ar fi compensată de o pieire, şi viceversa.

Într-o astfel de concepţie, orice formă particulară de existenţă, fie ea chiar şi de dimensiunile unei lumi, apare oarecum ca o uzurpare pe socoteala celorlalte şi a totului din care ea s-a desprins. La lumina acestor consideraţii, laconicul text autentic păstrat la Simplicius câştigă în inteligibilitate. Iată textul: „Începutul lucrurilor este *apeironul...* De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului” **4**.

Deci, întocmai cum diferenţierea materiei etei ne şi primordiale a dat naştere lumilor şi tuturor formelor particulare de existenţă, tot astfel amestecurile şi combinaţiile diverselor forme particulare de existenţă. Lumile se întorc, încetul cu încetul, în sânul *apeironului* din care au ieşit, pentru ca – prin compensaţie nouă – ciclul să reznceapă de la capăt.

Anaximene. Anaximene, al treilea filosof materialist al Miletului, este prezentat de tradiţie când ca elev, când ca tovarăş a lui Anaximandru. A

trăit în a doua jumătate a veacului al VI-lea î.e.n. Şi a scris şi el, în proză ionică, o carte despre na

* *ibid.,* vol. I, i, p. 181.

tură. Din opera Lui nu ni s-au păstrat decât două fragmente autentice. Ceea ce doxografia ne-atransmis din doctrina Lui Anaximene provine în mare parte dintr-un tratat special despre Anaximene, scris de Theophrast.

Materia primordială, din care-şi trag originea toate **formele** de existenţă, este, după Anaximene, *„aerul”.* Dar, această materie primordială numita de către Anaximenes „aer”, nu este aerul atmosferic. A**T**u este deci o **formă** determinată a materiei, dată în percepţie. Informaţii provenite din surse diverse ne arată că Anaximene susţinea că „aerul” – substanţă primordială – constituie substratul celor patru elemente (apă, foc, pământ şi vânt). Yint, conform vocabularului contemporan filosofilor rai-Jesieni este echivalent cu aerul atmosferic. Întocmai ca Anaximandru *apeironului,* Anaximene a atribuit materiei primordiale o calitate pe care nu o vor avea celelalte forme ale materiei: întinderea infinită. Atât unul din textele rămase de la el, *di şi* tradiţia confirmă acest lucru. De asemenea, ci atribuie „aerului” mişcarea veşnică, mişcarea re „există de la începutul veacurilor”, cum spune un text la Plutarh, şi care va exista **totdeauna A**.

Cum iau naştere lucrurile, elementele, principalele forme de materie, din materia primordială? Printr-un proces de *condensare şi răcire.* Parafrazând textul plutarhian acum amintit, să spunem că după Anaximene aerul este

principiul tuturor lucrurilor şi toate se nasc prin comprimarea şi rarefierea lui. Şi, continuând cu cuvintele cuprinse într-un text a lui Hippoiytos, *Refutationes,* I, 7: „Când aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfăţişarea **lui** este diferită. Atunci când se **împrăştie** datorită rarefierii, se transformă în foc. Pe de altă parte, devenind mai dens, produce vânturile. Printr-o den-**5** *Ibidem.* v-ni

*Ibidem,* VOJ T 1

**VOL***! *1,* p. 186.

sificare mai mare se formează norul. Apoi, tot din aer, printr-o condensare sporită, apare apa, apoi pământul, iar printr-o condensare maximă iau naştere pietrele**” 6**.

Prin urmare, asemenea predecesorilor săi mile-sieni, Anaximene afirmă unitatea materială a lumii, dar în ce priveşte producerea lucrurilor din materia primordială, el emite o teorie care conţine în germene marea idee conform căreia *cauza deosebirilor calitative dintre diversele forme ale materiei, de „elemente”, trebuie* ***căutată*** *într-un proces de acumulare cantitativă.* Gradul deosebit de condensare a unui şi aceluiaşi substrat material primordial, în speţă a „aerului”, determină deosebirile calitative dintre lucruri.

Dar teoria lui x4 naximenes mai are şi o a doua **1** implicaţie **interesantă.** Anume, în spiritul ei, am putea emite presupunerea că în cazul când simţurile noastre ar fi mult mai ascuţite decât sunt, ele ar putea percepe, în dosul deosebirilor calitative ale diverselor aspecte ale materiei,

particulele aceleiaşi materii primordiale şi unice, când mai apropiate, când mai îndepărtate unele de altele şi de-terminând prin densitatea lor diferită deosebirea calitativă a elementelor… Dacă această presupunere corespunde spiritului concepţiei anaximeniene, atunci teoria lui asupra materiei trebuie considerată ca o primă stângace schiţare a atomisticii.

În ce priveşte concepţiile lui Anaximene în materie de astronomie, multe dintre ele reprezintă un pas înapoi faţă de marele Anaximandru. El revine, de exemplu, la concepţia primitivă a unui pământ-disc relativ subţire, pentru ca astfel să se poată ” „rezema” de aerul atmosferic. Alte idei anaximeniene sunt la

**6** *Ibid.,* vol. I, *1, p.* 187.

nivelul celor susţinute de Anaximandru, de exemplu ideea că astrele sunt de origine materială, sau concepţia că sufletul este de natură materială.

HERACLIT DIN EFES

Concepţiile materialiste ale milezienilor, concepţii care reprezentau poziţiile de gândire şi arma ideologică de luptă a păturii progresiste, democrate a clasei stăpânitorilor de sclavi, nu au rămas fără replică din partea purtătorilor de cuvânt ai păturii agrare, aristocrate, reacţionare. Era evident însă că aceştia nu mai puteau răspunde prin „argumentele” pe care le ofereau vechile mituri religioase sau poziţiile magice de gândire cuprinse în cosmogoniile preştiinţifice. „Argumentele” scoase din astfel de izvoare ce

recurgeau în pretinsele lor „explicaţir la mister şi la arbitrar divin trebuiau înlocuite cu altele, care, cel puţin în aparenţă, păreau mai solide. În consecinţă, ideologii păturii sclavagiste reacţionare au elaborat şi ei doctrine chemate să se opună materialismului milezian progresist. Aceste doctrine au fost *pitagorismul* idealist şi mistic şi filosofia lui *Xenofan,* care, într-o formă încă mistică, afirma imobilitatea existenţei, el devenind astfel, dacă nu întemeietorul, iniţiatorul eleatismului.

Dacă în expunerea doctrinelor presocratice ar fi să urmăm exact ordinea *cronologică* a apariţiei diverselor concepţii filosofice, ar trebui să întrerupem aici pentru moment firul examenului primelor elaborări ale concepţiei materialiste şi, înainte de a vorbi despre Heraclit din Efes, să supunem cercetării acum amintitele doctrine reacţionare ale pitagorismului şi a lui Xenofan din Colofon. După expunerea acestora, păstrând strict ordinea cronologică, ar fi să analizăm doctrina heracliteiană care şi-a opus materialismul şi dialectica ei mistieismului pitagorician şi eleatismului xenofanian. Şi, apoi, să reluăm firul examenului eleatismului început cu Xenofan şi să tratăm despre doctrina lui Parmenide. Prin aceste întreruperi şi întoarceri este evident că claritatea expunerii ar suferi. De aceea, dat fiind faptul că Heraclit este gânditorul care a continuat şi adâncit materialismul filosofilor milezieni, noi ne vom ocupa de doctrina lui acum, în directă continuare cu cele expuse mai sus, despre materiaâistii milezieni.

Heraclit a trăit între anii 535 şi 475 î.e.n. în importantul centru comercial al Efesului, oraş situat pe coastele Asiei Mici, la nord de Milet.

Fără a mai intra în amănunte, să spunem că analizele şi consideraţiile făcute în lecţiile precedente în legătură cu condiţiile istorice concrete, adică cu cauzele economice, sociale, politice care au determinat apariţia filosofiei elene materialiste în Ionia, acele consideraţii sunt valabile şi cu privire la condiţiile care au făcut să apară doctrina herac-uteiană. Heraclit a trăit în mijlocul aceloraşi realităţi economice, sociale şi politice ca şi precede-sorii săi, milezienii. Şi, cu toate că descendent din Anckoclos, întemeietor al Efesului, deci deşi făcând parte din aristocraţia funciară, deci din pătura reacţionară a clasei stăpânilor de sclavi, Heraclit a elaborat o filosofie care oglindea ideologia păturilor comerciale şi meşteşugăreşti ale acelei clase şi servea drept armă ideologică în lupta înverşunată pe care aceasta o dădea contra păturii aristocrate agrare.

Asemenea concepţiilor elaborate de filosofii mă-terialişti ai Miletului, şi doctrina heracliteiană apare ca rezultat al unor cercetări îndreptate cu precădere asupra naturii, asupra materiei, asupra legilor după tare se petrec transformările şi mişcările variate ce au loc în natură. Şi, întocmai ca şi investigaţiile materialiştilor milezieni, – investigaţii, cum am văzut, atât de întinse şi de variate – şi acelea ale efesianului Heraclit pleacă de la recunoaşterea existenţei obiective a materiei şi a mişcărilor ei – existenţă veşnică şi mişcare veşnică – şi urmăreşte să găsească şi să formuleze

legile acestei mişcări, legile acestor necontenite transformări.

Anii vieţii lui Heraclit s-au scurs într-o perioadă de şi mai mari şi mai dese frământări şi răsturnări politice decât a fost epoca precedentă, epoca materialiştilor din Milet. Luptele dintre pătura comercial-meşteşugărească a clasei stăpânitoare şi oligarhia funciară a aceleiaşi clase se ascuţiseră pe vremea lui Heraclit în măsură mai mare decât fuseseră pe timpul lui Thales. Contradicţiile economi-co-sociale se intensificaseră între timp nu numai cât priveşte cele două laturi ale clasei **dominante,** ci, se pare, şi între acestea şi marea clasă a sclavilor exploataţi în agricultură, comerţ, marină şi în atelierele meşteşugăreşti.

Toate aceste frărmntări şi lupte interne care au dus la formarea tipului *clasic* de stat antic grecesc, de stat-cetate, s-au desfăşurat pe un fond de luptă mult mai vast, şi anume pe fundalul marelui conflict iscat între noul şi puternicul imperiu oer-san şi lumea elenă, ale cărei avanposturi – porturile elene de pe coastele Asiei Mici – se **învecinau** de acuma cu hotarele vestice ale imperiului lui Darius. Or „urmărind cucerirea arhipelagului grec şi apoi şi a Greciei continentale, regii **Per**siei, care sprijineau comerţul fenician, ar fi distrus cu siguranţă comerţul atât de înfloritor pe care îl făceau coloniile elene de pe coastele Asiei Mici, între care şi Efesul. Ştim că nici Grecia continentală 188

şi nici arhipelagul egeic nu au putut fi cucerite de perşi, dar că, în deceniul întâi al secolului al V-

lea î.e.n., statele-eetăţi ale elenilor din Asia Mică şi-au pierdut independenţa.

*Nu* avem dovezi sigure că Heraclit ar fi partp-cipat în vreo formă oarecare la toate aceste frământări care au zguduit în sensuri şi pe planuri diferite lumea elenă contemporană lui. În orice caz, a fost însă martorul atent şi departe văzător al tuturor acestor transformări. Filosofia heracliteiană, filosofie a eternei deveniri, devenire determinată, cum vom vedea, de coexistenţa contrariilor, de tensiunea şi lupta dintre aceste contrarii, oglindeşte din plin epoca furtunoasă în care a trăit Heraclit din Efes. Doctrina lui, dialectica lui materialistă, reprezintă o adâncire şi o împlinire a materialismului milezian. Şi această expresie superioară a concepţiei materialiste a existenţei, superioară pentru că era elaborată de pe poziţii şi după o metodă dialectică de gândire, a fost realizabilă datorită faptului că cel ce a elaborat-o a trăit în condiţiile istorice concrete pe care tocmai le-am descris sumar în rândurile precedente.

Din opera lui Heraclit ne-au rămas fragmente relativ numeroase. A scris în stil lapidar, dar plin de imagini sugestive. Şi, cu toate că antichitatea, în posesia întregii opere a lui Heraclit, se plângea de obscuritatea scrisului lui, fragmentele ce ne-au parvenit îngăduie istoricului să reconstituie, în trăsăturile ei fundamentale, doctrina heracliteiană, tocmai mulţumită plasticităţii imaginilor şi reliefului expresiei caracteristice acestor fragmente.

Nu ne oprim la concepţiile astronomice şi, să

zicem, cosmologice ale gânditorului din Efes. Aceasta, pentru că multe dintre ideile lui Heraclit în domeniul astronomic nu reprezintă vreun progres faţă de teoriile milezienilor; unele dintre ele dau chiar dovadă de coborâre faţă de nivelul atins de specu! aţiile predecesorilor milezieni. Ne oprim în schimb, cu suficient răgaz, Ja teoria heracliteiană a materiei, teorie care ne permite să măsurăm cu dreptate importanţa istorică enormă a doctrinei lui He-raclit, căci în acest sector al doctrinei sale, filosoful din Efes se dovedeşte a fi întemeietorul, descoperitorul metodei dialectice de gândire şi al concepţiei dialectice a existenţei, a realităţii concrete. Anticii au înţeles în general prin „dialectică" arta de a dofaândi adevărul descoperind contrazicerile în – raţionamentele adversarului şi înlăturând aceste contraziceri. Heraclit a arătat că realitatea însăşi, *în* substanţa ei, este de natură contradictorie, că deci natura însăşi e de structură dialectică, că procesele de transformare ce au loc în natură se fac şi se dezvoltă pe baza contradicţiilor interne. Că, prin urmare, gândirea care vrea să fie cunoaştere reală, adecvată a naturii **trebuie** să procedeze, să se mişte conform unei metode dialectice. Numai astfel, dialectica subiectivă a gândirii poate oglindi just dialectica obiectivă a naturii. Spuse aceste lucruri, înţelegem ce mare importanţă prezintă doctrina lui Heraclit în istoria generală a gândirii omeneşti.

Să remarcăm de pe acum că, deşi într-o formă naivă şi rudimentar elaborată, filosof ia lui Heraclit cuprinde în propoziţiile ei de bază deja

formulate principalele trăsături a le dialecticii, în orice caz trei dintre aceste trăsături, căci cea referitoare la saltul calitativ conceput ca transformare bruscă intervenită în urma unei acumulări cantitative nu reiese limpede că ar fi cuprinsă în fragmentele ce ne-au rămas de la filosoful din Efes.

*

Să considerăm acum ceva mai de aproape elementele fundamentale şi principalele poziţii de gândire cuprinse în dialectica materialistă a lui Heraclit.

Observaţia ascuţită a naturii şi studiul societăţii, atât de frământată de antagonisme diverse, a timpului său a oferit inteligenţei lui Heraclit, excepţional de destoinică a prinde aspectul concret-cali-tativ al lucrurilor, puncte de sprijin sigure pentru a formula, într-o judecată de valoare universală, marea constatare ştiinţifică că realitatea este în necontenită prefacere, în niciodată întreruptă mişcare, în veşnică devenire. Greşeala cea mare în care cade la fiecare pas mintea noastră – priceperea muritorilor de rând, obişnuia să spună orgoliosul Heraolit – este fereuinţa deşartă că există lucruri, forme de existenţă permanente, nesupuse schimbării. Ochiul nostru, spunea cu dreptate filosoful din Efes, este victima unei iluzii, când crede că descoperă forme de existenţă care n-ar asculta de legea mare a veşnicei deveniri. Dimpotrivă, experienţa liberată de prejudecăţi de tot felul ne arată că totul este supus transformărilor nesfârşite, totul este în perpetuă scurgere, cum se

exprimă plastic, în cunoscuta-i formulă, Heraclit. Există mişcare, procese de neîntreruptă transformare, există devenire şi acolo unde organele noastre senzoriale nu pot pătrunde; există, altfel spus, mişcări care scapă percepţiei noastre, susţine marele gânditor ionian. Şi, dacă Aristotel merită crezare – şi când e vorba de mărturiile lui referitoare la vechii filosofi presorcratici relatările date de Stagirit se dovedesc, cu puţine excepţii, demne de crezare –, Heraclit, susţinând că există mişcări invizibile, a formulat o concepţie confirmată din plin de toate ştiinţele noastre moderne. Faptul merită să fie subliniat, şi el nu poate fi apreciat cu justeţe decât ţinând seama de consideraţiile următoare. După îndelungate şi minuţioase cercetări, ajutate de aparate de investigaţie, ştiinţele moderne au ajuns, cum se ştie, să arate că materia are o structură corpusculară, şi că aceste corpuscule (molecule, atomi, electroni, fotoni etc.) sunt în eternă mişcare. Mişcare, evident, imperceptibilă direct prin organele noastre senzoriale. Or, Heraclit, cu cinci sute de ani înaintea erei noastre, fără să fi avut la dispoziţie microscopul ori spectroscopul, **fără** să fi cunoscut natura fenomenelor chimice sau să fi avut o cât de vagă idee de termodinamică, a proclamat că totul este în veşnică mişcare, că mişcarea este reala şi veşnică şi acolo unde percepţia noastră e incapabilă să o cuprindă.

Pentru a face plauzibilă această mare şi adevărată a sa concepţie, dialecticianul ionian a recurs la imagini plastice, imagini care ne arată,

pe de altă parte şi în acelaşi timp, şi unele dintre datele de experienţă concretă, sensibilă, de la care a pornit şi pe care **le-a** sprijinit gândirea materialistă a filosofului din Efes. Iată câteva din fragmentele în care se găseşte formulată în imagini sugestive concepţia că realitatea, în substanţa ei ultimă, nu are niciodată „sete ele repaus", ca să folosim o expresie eminesciană: „Nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu" 7. Sau formula care îmbracă aparenţa paradoxului: „Coborâm şi nu coborâm în aceleaşi ape curgătoare; suntem şi nu suntem" **8**. În acest din urmă fragment, Heraclit scoate cu accent în evidenţă concepţia că despre niciun lucru nu putem spune că este în înţelesul plin al cuvântului „este", sens care exprimă permanenţa, ci trebuie să spunem că lucrurile *devin,* că fiecare formă de existenţă, în fiecare clipă a ei devine cutare sau cutare formă de existenţă: „Soarele nu numai că este în fiecare zi nou, dar este mereu nou" **9**, afirma Heraclit.

7 Această concepţie a fondului însuşi al realităţii în veşnică devenire explică de ce, dintre toate for-Ibidem, vol. I, 2, p. 362.

8 Ibidem, vol. I. *2,* p. 396.

9 Ibidem, vol. I, 2, p. 351.

10

7 mele de existenţă date în percepţia sensibilă, He-raciit a considerat focul drept materie primordială, materie care, transformându-se perpetuu, dă naştere celorlalte forme de existenţă ale (materiei. Într-adevăr, ţinând seama

de starea rudimentala încă a cercetărilor naturii pe vremea **lui** Heraclit, focul apare ca forma materială cea mai dotată – ca să ne exprimăm aşa – cu mobilitate. Pentru Heraclit, ca şi pentru contemporanii săi, focul nu era un proces chimic, cum este el pentru noi, ci o formă fundamentală de existenţă a materiei. Focul era o formă a materiei care, prin însăşi natura sa, nu „stă niciodată pe Joc". El este, mai departe, materia în care pare a sta elementul, însăşi principiul material al vieţii. De aceea, Heraclit îl numeşte „foc veşnic

**I**

Se pune acum întrebarea: este *focul,* în concepţia lui Heraclit, materia primordială care nu se schimbă calitativ niciodată, deşi din ea derivă toate celelalte forme ale materiei? Este focul lui Heraclit substanţă imuabilă asemănătoare **elementelor** lui Empedocle sau atomilor lui Democrit? Nu! Heraclit concepe materia primordială, *focul,* ca pe o substanţă care se transformă *calitativ şi perpetuu în* toate celelalte substanţe. Transformarea focului în celelalte forme ale materiei este ceea ce He-rac it a numit „drumul în jos" al transmutaţiilor; celelalte forme de existenţă ale materiei, redevenind foc, parcurg „drumul în sus". Aceste două drumuri sunt unul şi acelaşi, dar parcurs în direcţii opuse. Aceasta este semnificaţia lapidarului fragment: „Drumul în sus şi în jos este unul şi acelaşi" **11**.

Să precizăm mai departe că prin „foc" Heraclit înţelegea nu numai focul propriu-zis,

adică flacă-l” Ibidem, vol. I, 2, p. 354.
**)**; *Ibidem,* vol. I, 2, p. 358.

13 – Preiegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale ca, ori trăsnetul (cf. diverse fragmente), ci în general caldul, adică, conform concepţiilor timpului, materia calorică. Dând acest sens larg conceptului de „foc”, filosoful din Efes spune că focul este „veşnic viu”, căci el nu este legat, ca lumina soarelui, de o anumită formă de existenţă materială, ci este prezent în toate formele de existenţă ale naturii, fiind substanţa lor primordială. De aceea, marele dialectician, trăind într-un oraş comercial şi elaborând o ideologie a păturilor comerciale şi meşteşugăreşti ale clasei sale, putea scrie: „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate, aşa cum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri” **12**.

Trecem acum la considerarea sumară a altui principiu fundamental, al doilea, al doctrinei lui He-raclit, şi anume: filosoful ionian a învăţat nu numai că materia este în veşnică mişcare, ci a scos în evidenţă, cu deosebită forţă, şi adevărul că realitatea este, în fondul ei, de natură contradictorie, că tuturor formelor de existenţă le sunt proprii contradicţiile interne, că contrariile, opusele coexistă în absolut toate lucrurile.

Existenţa simultană şi la întâia vedere oarecum ascunsă a calităţilor contrare, a antagonismelor interioare este, a învăţat Heraclit, *una din condiţiile esenţiale ale devenirii.* Veşnica transformare a lucrurilor, naşterea, viaţa şi pieirea

tor sunt condiţionate de faptul că orice formă de existenţă conţine determinaţii contrare. Orice schimbare, orice mişcare este în fond o trecere de la o stare oarecare la alta, opusă.

Orice punct al marelui curent al devenirii l-am considera cu atenţie, constatăm că el nu este decât un punct de trecere şi de limită în care se ating

**12** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 362.

calităţi contrare şi stări opuse. Şi cum totul este în perpetuă metamorfoză, toate lucrurile conţin în ele determinaţii contradictorii. Despre toate putem spune că „sunt şi nu sunt", ca să facem uz de o formulă a lui Heraclit.

Iată acum câteva fragmente în care marele dialectician exprimă această concepţie: „Natura, la rândul ei, năzuieşte spre contrarii; prin ele şi nu prin cele asemănătoare înfăptuieşte ea concordanţa; aşa, de pildă, a împerecheat partea bărbătească cu cea femeiască, şi nu pe fiecare din ele cu partea de acelaşi sex: cea dintâi concordie a săvârşit-o prin unirea contrariilor, nu prin cele de acelaşi fel; pe cât se pare, şi arta, imitând natura, săvârşeşte acest lucru; pictura, prin amestecul culorilor alb-negru, galben-roşu, dă la iveală tot felul de chipuri concordante cu modelele; muzica, contopind laolaltă pe diferite voci sunetele înalte cu cele joase, sunetele lungi cu cele scurte, realizează o unică armonie; arta scrisului, din îmbinarea vocalelor şi a consoanelor, şi-a constituit întreg meşteşugul pe acest procedeu..." (fragmentul IO) **13**. Iată şi un al doilea fragment:

„… există întregul divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritornemuritor, logos-veşnicie, tată-fiu, divinitate-dreptate…” (fragmentul 50) **14**. Sau alte două fragmente: „Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea” (fragmentul 88) **15**. „Divinitatea este zi şi noapte, iarna-vară, război-pace, săturare-foame (toate acestea sunt contrarii) …” (fragmentul 67) **16**.

*

Par determinaţiile contrare, calităţile opuse nu numai coexistă în însuşi miezul tuturor formelor de

*Ibidem,* vol. I, 2, p. 351.

**4** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 357.

„*Ibidem,* vol. I, 2, p. 362.

— *Ibidem,* vol. I, 2, p. 359.

**exi**stentă **cu** jti

«niversa Jă este

*mmmm* yoamenii se ar f**ur**mător**pe** care *Hemmm* voi i o vo/; / f. P. 357. P365.

Aceasta în ce priveşte unitatea lumii şi caracterul **universal** al legilor după care se produc toate fenomenele care au loc în univers.

Spuneam mai sus că orânduirea universală şi imanentă a lumii nu suferă excepţie. Iată un fragment în care Heraclit dă expresie acestei concepţii: „Soarele nu-şi va depăşi măsura; altfel Eriniile, ajutoarele dreptăţii, l-ar descoperi” (fragmentul 94) **25**. „Toate se nasc din luptă şi necesitate” (fragmentul 80) **26**.

Prin „necesitate” Heraclit a înţeles determinarea cauzală a fenomenelor, excluzând orice concept de finalitate. În stilul laconic al efesianului, ideea aceasta este exprimată astfel: „Timpul este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil” (fragmentul *f>2) Z!*

Din această adâncă şi largă concepţie a lumii se desprinde şi o *etica.* Ne-au rămas fragmente de la Heraclit din care reiese că dialecticianul materialist din Efes a căutat el însuşi să formuleze ideile de bază ale acestei etici. Ele ar fi următoarele. Datoria supremă a minţii noastre este să caute să cunoască orânduirea imanentă şi universală a lumii, cunoscând legile după care se produc fenomenele. „O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înţelepciunea înseamnă ca în vorbă şi în faptă să te conformezi adevărului”, glăsuieşte unul din fragmentele heracliteiene (fragmentul 112) **28**. **Cât priveşte** datoria supremă a voinţei noastre, ea este să ne supunem naturii. Legile acesteia, odată cu

**25** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 362.

**26** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 361.

***21*** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 357.

**28** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 364.

noscute, să le acceptăm şi să facem din ele norme ale conduitei noastre. Să acţionezi „dând

ascultare naturii lucrurilor”, formulează, în continuare, fragmentul adineauri citat. Iar în altă parte, acelaşi comandament: „datoria noastră este să ne orientăm după aceea ce este comun” (fragmentul 2) **29**, căci nepricepuţi sunt cei ce nu dau ascultare naturii.

Şi acum, câteva observaţii referitoare la atitudinea lui Heraclit faţă de concepţiile religioase ale grecilor.

Date poziţiile materialiste ale doctrinei sale, atitudinea pe care trebuia în chip natural să o ia Heraclit în faţa mitologiei religioase elene era implicată logic în poziţiilie materialiste de gândire ale concepţiei sale. Faptul acesta l-am putut constata şi când a fost vorba de filosofii materialişti ai Miletului. Există totuşi, în privinţa aceasta, o deosebire notabilă între Heraclit şi predecesorii săi mile-sieni. Anume: dialecticianul materialist din Efes şi-a formulat *mai explicit* şi într-o formă *mai combativă* poziţia sa contra gândirii religioase mistice, magice. Cel puţin aceasta este concluzia care se desprinde din unele fragmente ce ne-au parvenit.

Astfel, unul din textele rămase ne arată cum Heraclit consideră sacrificiile ca pe nişte fapte urâte care înlocuiesc alte fapte urâte,”, întocmai cum cel coborât din mocirlă s-ar curăţa cu noroi” (fragmentul 5) **30**. Adoraţia imaginilor zeilor este, spune filosoful efesian, „… cum cineva s-ar adresa pereţilor” (fragmentul 5) **31**. Iar în ce-l priveşte pe Ho-mer, el ar trebui izgonit de la jocurile olimpice şi-ar fi meritat să fie „bătut cu vergile” (fragmentul ***w*** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 350.

**30** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 351.

**31** *Ibidem.*

4 i}) **32**, pentru darul teologic pe care el l-a făcut elenilor. Tot aşa şi Archiloh. Cât priveşte pe He-siod, celălalt „teolog" al grecilor, aprecierile lui Heraclit, nu sunt deloc mai măgulitoare: „Mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte; altfel i-ar fi învăţat pe Hesiod şi Pythagora, de asemenea pe Xe-nofan şi pe Hekataios" (fragmentul 40) **33**.

Ajunşi la sfârşitul analizelor şi consideraţiilor noastre referitoare la doctrina care, adâncind materialismul naiv al milezienilor, i-a dat acestuia un caracter dialectic, să remarcăm că în general textele ce ne-au rămas de la Heraclit cuprind o cugetare caracterizată printr-o notabilă tensiune interioară, tensiune neîntâlnită în gândirea precede-sorilor săi milezieni şi absentă şi la cei ce au urmat după el. De unde această tensiune? Ea vine, în primul rând, din fondul dialectic al cugetării lui Heraclit, dar se datorează, în al doilea rând, şi faptului că Heraclit a opus dialectica sa materialistă, ca armă de luptă ideologică, contra misticismului pitagorician şi idealismului eleat, ambele doctrine contemporane lui, şi ambele în serviciul ideologiei reacţionare a păturii aristocrate agrare a clasei stăpânitorilor de sclavi.

De altfel, marele rol istoric al doctrinei lui Heraclit a fost tocmai acesta, de a aprofunda

materialismul naiv al milezienilor şi de a lovi în doctrina elea; a a imobilităţii şi în misticismul pitagorician. Aprecierea şi caracterizarea cea mai justă a concepţiei filosofice a dialecticianului din El es a dat-o Lenin în *Caiete filosofice,* unde doctrina lui Heraclit este prezentată ca o sinteză superioară faţă de materialismul lui Demoerit şi dialectica idealista a lui Pâaton.

**32** *Ibiăem,* vol. I, 2, p. 356. ***J3*** ***îbidem*****, vol. I. 2, p.** 355.

PITAGORISML L

Am arătat în lecţia **introductivă** a prezentului curs că istoria filosofiei este istoria luptei dintre două mari lini de gândire. Ea e istoria luptei dintre concepţia materialistă, reprezentând ideologia progresistă a păturilor şi claselor sociale în ascensiune, şi concepţia idealistă, care reprezenta arma de luptă ideologică a păturilor sociale şi a claselor sociale în decadenţă, clase şi pături reacţionare. Lecţiile precedente au expus şi examinat critic primele elaborări ale concepţiei materialiste în Elada antică. Trecem acum la expunerea şi analiza „replicii" idealiste pe care a dat-o materialismului mi-lesian, prin purtătorii ei de cuvânt, pătura aristocraţiei agrare, pătură reacţionară, evident, a clasei stăpânitorilor de sclavi în Grecia. În continuare vom supune examenului şi „răspunsul" pe care l-a dat aceeaşi pătură retrogradă, ceva mai ***tir-***ziu, dialecticii materialiste a lui Heraclit.

Cum poziţiile de gândire ale materialismului milezian – poziţii ştiinţifice, dacă luăm în

considerare nu forma de elaborare, încă rudimentară şi naivă, ci spiritul lor adânc, – nu puteau fi atacate nici Imăcar în aparenţă în chip serios cu elementele primitive şi şubrede ce puteau fi scoase din vechile mituri religioase ori din idealismul magic cuprins în cosmogoniile preştiinţifice, pătura aristocrată agrară, interesată ca starea de lucruri să nu se schimbe şi privilegiile ei să fie păstrate şi pe mai departe, a răspuns, pe plan ideologic, materialismul milezian cu „argumentele” ce i le putea pune la îndemână misticismul idealist al pitagoricienilor şi filosofia lui Xenofan din Colofon, care a-firma, într-o formă încă mistică, imobilitatea existenţei. Iar dialecticii materialiste şi doctrinei veşnicei deveniri a lui Heraclit, aceleaşi pături sociale reacţionare ale civilizaţiei sclavagiste *elene* i-au

**I**

opus eleatismul în forma logic elaborată pe care acesta a primit-o de la Parmenide.

Dar, cum vom arăta în cele ce urmează, pretinsele argumente aduse de mistica pitagorismului şi de logica eleatismului continuau, sub forme mai mult – **eleatismul** – sau mai puţin – pitagorismul – camuflate, să facă apel la mister şi la elemente magice pentru a explica lucrurile. Pitagorismul a elaborat o mistică a numerelor, o aritmologie magică care nu putea fi verificată de experienţă şi care, împingând cercetarea pe planuri de gândire fantastice şi incontrolabile, bara progresul cunoaşterii adevărate a realităţii concrete, materiale. Cât priveşte eleatismul, aderenţii lui au dezvoltat o doctrină care, negând

realitatea mişcării, venea în flagrantă contrazicere cu datele celei mai elementare şi mai universale experienţe. Construind o imagine a unei lumi a imobilităţii absolute, a unei lumi în care realmente – şi în sensul plin al cuvântului – nu se întâmplă nimic, eleatismul contrazicea nu numai rezultatele atinse de ştiinţa şi filosofia marilor materialist i ai Ioniei, ci el sfida chiar şi experienţa curentă a bunului-simţ.

Iniţiatorul legendar al pitagorismului a fost **Pita-**gora **din** Samos, iar cel ce pentru prima dată a elaborat unele poziţii eleate de gândire a fost Xenofan din Celofan, personalitate aproape tot atât de legendară ca şi Pitagora. Deşi ambii erau originari din coloniile ionice ale Asiei Mici, ambii au întemeiat şcoli filosofice şi şi-au dezvoltat grosul activităţii lor în cetăţile elene din sudul Italiei, Cum se ştie, colonizarea grecească a coastelor Siciliei şi Italiei de sus a început către mijlocul secolului al VIII-lea î.e.n. Asemenea coloniilor de pe ţărmurile Asiei Mici, şi coloniile elene italo-siciliene au fost.

la întemeierea lor, colonii cu caracter pur agrar. Dar spre deosebire de coloniile ionice din Asia Mică, majoritatea celor din Italia şi Sicilia şi-au păstrat baza agrară a economiei lor şi în cursul veacurilor următoare (VII – V î.e.n.), când, favorizate de poziţia lor geografică excepţională, ele devin însemnate centre comerciale şi meşteşugăreşti. Ca şi în oraşele-colonii elene din Asia Mică, şi în cele italo-siciliene, începând cu veacurile VII – VI î.e.n., o parte a clasei stăpânitorilor de sclavi începe să facă comerţ şi să

întemeieze ateliere meşteşugăreşti care produc pentru schimb. În cursul amintitelor veacuri – şi mai târziu –, interesele economice şi sociale opuse ale celor două pături ale clasei stăpânitoare fac din cetăţile-state elene ale Siciliei şi Italiei sudice teatrul unor mari şi prelungite lupte sociale şi politice. Fenomenele economice şi sociale pe care le-am putut constata în Milet, Efes etc, se desfăşoară şi aici, în sudul Italiei, pătura compusă din comercianţi, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti – în condiţiile istorice concrete, pătură socială progresistă – dispută puterea politică şi conducerea statului păturii agrare, interesată ca starea de lucruri să rămână neschimbată, căci starea pe loc îi garanta păstrarea privilegiilor. Dar, spre deosebire de felul cum s-au petrecut lucrurile în coloniile ionice ale Asiei-Mici, unde pătura progresistă a clasei stăpânitoare reuşeşte să pună mâna pe conducerea statului la începutul veacului al VI-lea î.e.n., în coloniile italice, pătura agrară reacţionară a acestei clase continuă, veacuri de-a rândul, să fie foarte puternică şi se arată în măsură să opună o rezistenţă dârză pentru păstrarea puterii politice, atunci când o are, ori pentru recucerirea ei, în cazurile când a pierdut-o. Drept consecinţă, luptele politice dintre cele două pături ale clasei dominante au durat, în **ce-l**

loniile elene din Italia şi Sicilia, nu numai timp îndelungat, ci şi cu sorţi de izbândă schimbători.

iPitagorismul s-a afirmat, în toiul acestor lupte îndârjite, nu numai ca o sectă religioasă şi politică care s-a alăturat păturii conservatoare,

reacţionare a clasei stăpânitorilor de sclavi, ci el, prin idealismul şi misticismul său, a furnizat acelei pături sociale retrograde arme de luptă ideologică.

*

Despre niciuna dintre şcolile filosofice presocratice nu avem informaţii atât de numeroase ca despre pitagorism. Şi cu toate acestea, cunoştinţele noastoe autentice, pozitive, despre şcoala pitagori-ciană sunt relativ reduse. Numărul informaţiilor creşte pe măsură ce ele se îndepărtează de începuturile istorice ale şcolii, dar în egală proporţie scade şi gradul lor de autenticitate. Autorii anteriori lui Aristotel – ca Heraclit, Democrit, Herodot, Platon – amintesc rar şi puţin despre şcoala pitagoriciană. Astfel, deşi /elemente importante din idealismul pitagoreic au intrat, incontestabil, ca piese constitutive în idealismul platonician, Platon e foarte zgârcit când e vorba să dea precizări istorice. Aristotel însuşi, spirit neasemănat mai pozitiv decât fostul său maestru, a dat mare atenţie pitagorismului ca apariţie istorică – a consacrat doctrinei pitagoriciene o scriere specială, scriere care de altfel nu ne-a parvenit –, dar, în textele ce ne-au rămas de la el, vorbeşte destul de laconic despre doctrina lui Pitagora. În schimb, tradiţia posterioai a lui Aristotel se îmbogăţeşte cu informaţii de tot felul, şi cu precădere cu elemente fantastice, pe măsură ce trec veacurile. În secolul I î.e.n. Îşi scrie Apollonius din Tyana a sa „romanţată” *Viaţă a lui Pitagora* şi-şi compune Moderatus monografia sa despre doctrina lui Pitagora. Aceste

scrieri au făcut posibile, 204

Ia rândul lor, operele neoplatonicienilor Porfir şi lamblic, ambele intitulate *Viaţa lui Pitagora* (secolul III al erei noastre), opere lipsite cu desăvârşire de orice spirit critic şi arătând un gust copilăresc şi decadent pentru elementul miraculos. De altfel, creşterea treptată, în perioada postaristotelică, a interesului pentru ceea ce doctrina pita-goriciană a avut în ea mai mistic, mai neştiinţific, se explică prin procesul de disolutie treptată în care se găsea în aceea epocă gândirea filosofică, disolutie care sfârşeşte prin înăbuşirea completă a a-acesteia de către elementele magico-religioase ce invadează în proporţie tot mai mare filosofia elenă din perioada a teria a istoriei ei. Invadarea aceasta a fost determinată ea însăşi de decadenţa economică, socială şi politică în care se zbătea în aceea epocă societatea greco-romană.

jân general, tradiţia veche < – adică cea care se extinde până la Aristotel şi discipolii lui direcţi exclusiv – ne prezintă doctrina pitagoriciană ca pe o concepţie relativ simplă, ca pe o învăţătură destul de rudimentar şi simplist elaborată, cum, după toate semnele, a şi fost idealismul mistic pitagorician. Şi în examenul întreprins de noi aici vom ţine seama de informaţiile mai aproape de adevărul istoric pe care le conţine această tradiţie mai veche. Căci, dacă ar fi să facem apel şi la tradiţia postaristote-lică, ar trebui să trasăm un tablou atât de fantastic al pitagorismului încât platonismul şi peripate-tfsmul să apară ca simple derivaţii ale doctrinei pitagoriciene, fapt care ar

constitui dovadă de lipsă de spirit critic şi o regretabilă falsificare istorică.

Este foarte probabil că *Pitagora,* întemeietorul şcolii ce-i poartă numele, născut în Samos, la începutul veacului VI-lea î.e.n., n-a scris nimic. *Philo-laos,* cel dintâi pitagorician care a scris o carte despre natură, a făcut parte din a doua generaţie de pitagoricieni şi a trăit în secolul al V-lea î.e.n. Dar, cu toate că Pitagora însuşi devine figură legendară deja începând cu sfârşitul secolului al VI-lea î.e.n. un fragment rămas de la Heraclit nu ne îngăduie să-i contestăm existenţa istorică. În acest fragment, Heraclit vorbeşte despre Pitagora şi doctrina lui ca de ceva foarte cunoscut în Ionia. De altfel, acest fragment şi unul xenofanian sunt singurele mărturii aproape contemporane ce le avem despre Pitagora. Iată de ce, cu toate informaţiile numeroase transmise de o tradiţie ulterioară despre personalitatea fondatorului şcolii pitagoriciene, noi nu vom zăbovi la povestea vieţii lui Pitagora, ci vom trece direct la expunerea şi examinarea critică a doctrinei pitagoriciene.

În privinţa aceasta, o constatare semnificativă se impune de la început. Anume, toate informaţiile sunt de acord arătându-ne că pitagorismul n-a fost numai o *şcoală filosofică,* ci a fost în primul rând o comunitate *mistico-religioasă.* Aceleaşi izvoare ni-l arată în plus şi ca pe o *asociaţie* cu caracter *politic,* urmărind realizarea unor scopuri politice reacţionare. Se ştie, de exemplu, că în *Crotona,* colonie elenă italică unde a funcţionat întâia şcoală pitago-riciană – condusă de Pitagora însuşi,

se pare – membrii şcolii, ai asociaţiei, ai comunităţii pitagorice erau recrutaţi din păturile marilor proprietari de pământ. Se ştie., mai departe, că în Crotona, ca şi în alte centre italice de altfel, activitatea politică şi religioasă a pitagoricienilor a fost înăbuşită prin izbucnirea unor revolte populare, care au împrăştiat secta pitagorică. În Crotona, poporul a înconjurat localul în care comunitatea îşi ţinea tocmai adunările, şi i-a dat foc. Majoritatea membrilor prezenţi au pierit în flăcări, şi poate însuşi întemeietorul comunităţii, dacă ar fi să dăm crezare unora dintre izvoare.

Dar, împrăştierea comunităţilor pitagoriciene nu a atras cu necesitate după sine dispariţia filosofiei pitagoriciene. În secolul al V-lea î.e.n., *Philolaos,* cel mai însemnat reprezentant al şcolii, din generaţia a doua de pitagoricieni, conduce şcoala din Pheba. A fost contemporan cu Democrit şi este cel dintâi care a întreprins o expunere în scris a doctrinei pitagoriciene. În veacul al IV-lea î.e.n., cel mai însemnat reprezentant al şcolii a fost *Archytas,* care a trăit în *Torent.* Către sfârşitul secolului a-eum amintit, doctrina pitagoriciană intră în descompunere, elementele disparate pe care le conţinea disociindu-se. Elementul pozitiv al matematicii şi astronomiei pitagoriciene a fost dezvoltat mai departe de oameni de ştiinţă (matematicieni şi fizicieni), iar elementul mistic, religios a fost acaparat de curentul *orfic.*

Care este ideea fundamentală a filosofiei pitagoriciene, idee care distinge şcoala aceasta de orice altă doctrină a antichităţii? Tema filosofică

fundamentală a pitagorismului, temă care se sprijină pe o poziţie mistică idealistă de gândire, poate fi cuprinsă în afirmaţia următoare: *numărul este esenţa tuturor lucrurilor.*

Cum trebuie înţeleasă această afirmaţie? Ca în atâtea alte cazuri, şi în privinţa doctrinei pitagoriciene, Aristotel ne dă indicaţiile cele mai sigure. Ce ne spune deci Aristotel? Pitagoricienii, scrie Stagiritul, au crezut că numerele, elementele cele mai simple ale matematicilor, prezintă o asemănare mai justă cu substanţa lucrurilor decât apa, focul ori alte elemente. Ei au afirmat deci că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor, că lumea în întregimea ei este număr şi armonie. Astfel, întocmai cum pentru fizicieni materia este primordială – Aristotel face aluzie aici, evident, la şcoala ioniană –, pentru ei numerele sunt esenţa din care provin lucrurile şi în care acestea se întorc; numerele sunt cauzele lor imanente şi substanţa lor. Tot Aristotel ne spune că pitagoricienii considerau numerele şi ca pe nişte modele ale lucrurilor, modele pe care lucrurile le imită, fără ca aceste **modele** să fie separate de copiile lor.

Deci, conform doctrinei pitagoriciene, numerele nu sunt numai calităţi sau atribute ale lucrurilor, ci substanţe care nu există ca ideile lui Platon, separate de lucruri, ci formează esenţa însăşi a lucrurilor concrete ca atare.

Interpretarea aristotelică este perfect confirmată şi întărită de un text ce ne-a parvenit de la Phtlo-laos, text unde acesta ne spune că numărul este substanţa şi legea lucrurilor; că el

este puterea care stăpâneşte pe zei şi pe oameni, condiţia existenţei şi a cunoaşterii.

Afirmând că ceea ce este cu adevărat real sunt numerele, adică concepte ale inteligenţei, pitagorismul se dovedeşte a fi, cronologic, cea dintâi doctrină filosofică elenă care se aşază pe *poziţii de gândire net idealiste.* Rădăcinile de natură mistică ale acestui idealism – care a servit de armă ideologică păturii reacţionare a clasei stăpânitorilor de sclavi – sunt dezvelite în formă şi mai palpabilă prin textul sus-amintit al lui Philolaos, text unde numărul este proclamat drept putere care-i stăpâneşte pe zei şi pe oameni.

Pornind de pe astfel de poziţii de cugetare, pita-gorismul a elaborat o întreagă *aritmologie mistică* a numerilor, aritmologie copilărească, vom da imediat câteva exemple, prin care el a coborât pe planul primitiv şi preştiinţific de gândire al concepţiilor magice ale vechilor religii şi superstiţii populare.

**:**

care, cum se ştie, atribuiau şi ele virtuţi misterioase, magice şi o valoare sacră anumitor numere. Ba, putem spune că mistica numerelor, susţinută cu ridicolă seriozitate de pitagoricieni, a supralicitat credinţele magice ale superstiţiilor şi mitologiilor populare, întrucât pitagorismul a atribuit puteri magice, mistice, numărului ca atare, adică *tuturor* numerelor, şi nu numai *unor* numere.

Mistica aceasta pitagoriciană a numerelor este plină de bizarerii, ca să nu folosim un termen mai tare, de obscurităţi şi de arbitrar neaşteptat şi cu

totul nejustificat, dacă ţinem seama de faptul că pitagorismul a fost elaborat *după* ce gândirea elenă cucerise, prin materialiştii ionieni, poziţii de gândire care cu toată naivitatea frecventă a formulării şi cu tot caracterul încă rudimentar al elaborării, erau impregnate de spirit cu adevărat ştiinţific. Negura misticismului cuprins în aritmologia pitagoriciană s-a aşezat apoi şi asupra teoriei ideilor lui Platon şi asupra unor doctrine filosofice posterioare peripatetismului.

Spuneam mai sus că vom reţine, în trecere, câteva exemple pentru a justifica în concret caracterizarea cuprinsă în cele precedente.

Pitagoricienii atribuiau caracter sacru numărului 3, pentru că, afirmau ei, acest număr conţine în el începutul, sfârşitul şi mijlocul!? Sacru era şi numărul 1 (unitatea, monada), pentru că – ziceau ei – cuprinde în sânul lui *opoziţia finitului şi infinitului, opoziţie fundamentală şi bază a universului.* Din amestecul infitului cu finitul s-au născut, susţineau pitagoricienii, toate numerele, esenţă a tuturor lucrurilor. Numerele cu soţ corespund infinitului; cele fără soţ, finitului.

Decada (10) este numărul perfect, pentru că ea este suma celor dintâi patru numere (1 + 2 + 3 + 4 = 10) şi pentru că ea indică cele 10 perechi de opuse fundamentale. Anume, conform doctrinei pl

opoziţia fi-nit-infinit, dau un număr de zece opoziţii: cu soţ-fără soţ, unitate-pluritate, lumină-întuneric, masculin-feminin, drept-stâng, drept-strâmb, bun-rău, în repaus – în mişcare, oblong-pătrat. Şi, în legătură cu decada, ca să vedem până unde a mers; acest misticism nebulos şi plin de arbitar, care afirmă orice fără să dovedească nimic, să dăm aici un fragment din Philolaos, care declamă în felul următor: „Trebuie să judecăm lucrurile şi esenţa numărului în relaţie cu puterea inerentă decadei. Căci ea este mare; în toate lucrează şi le împlineşte pe toate, fiind o începătură şi călăuza vieţii divine, cereşti, precum şi a celei omeneşti... întrucât viaţa participă de asemenea de la puterea decadei. Iar fără aceasta poate ar fi nemărginite *(aperia)* neclare, indistincte” **34**.

Un astfel de text „filosofic” este, fără îndoială, elaborarea unui spirit care înainte de a-l scrie căzuse în incontrolabilă şi de orice elucubraţie capabilă transă mistică. Incontestabil, declaraţia lui Philolaos este semnul unei răsturnări totale a mersului natural al inteligenţei omeneşti. Dar, acest simbolism obscur şi obscurantist nu s-a oprit aici, căci aderenţii doctrinei pitagoriciene au făcut de el un abuz lipsit de orice măsură, designind cu numere lucruri concrete şi stări de conştiinţă, fără ca vreo analogie oarecare să ne poată indica drumul pe care mergând am putea barem întrezări cum s-a ajuns la astfel de desigilări şi identificări. Sănătatea, de exemplu, era când numai simbolizată, când identificată cu 7; dragostea cu 8; căsătoria cu 3; dreptatea cu 4

ş.a.m.d.

**34** *Ibidem,* vol. II, 2, p. 90.

Este evident că, oricât de grav şi de pretenţios ar fi fost jocul copilăresc cu astfel de elucubraţii, ele nu puteau constitui nicidecum o replică serioasă şi demnă de luat în seamă la naivele dar genialele anticipaţii ştiinţifice ale materialiştilor mi-lesieni. Cu astfel de baloane de săpun, creaţii ale unui idealism nebulos şi mistic nu puteau fi, se înţelege de la sine, răsturnate teoriile generale elaborate de gânditorii materialişti ai Miletului, şi nici nu puteau fi infirmate rezultatele concrete şi controlabile realizate de ştiinţa acestora.

Nu mai insistăm asupra acestui aspect – cel mai caracteristic şi cel mai important – al pitagorismului, căci din cele mai sus arătate reiese, credem, cu limpezime că cel dintâi „răspuns" pe care idealismul elaborat de pătura aristocraţiei agrare reacţionare l-a dat în lumea greacă materialismului – în speţă, celui milezian – a fost nu se putea mai şubred şi mai dezlânat. Solidelor poziţii materialiste elaborate de purtătorii de cuvânt ai păturii progresiste a clasei stăpânitorilor de sclavi, idealismul pitagorician n-a fost în stare să le opună decât ridicola aritmologie mistică descrisă adineaori!

Darf „lecţia noastră despre pitagorism n-ar fi completă şi ar deforma realitatea istorică dacă ea s-ar mărgini numai la expunerea elementului de doctrină generală, a elementului filosofic – element mistic, idealist, al cărui vehicul de răspândire, important vehicul de răspândire, a

fost pitagorismul.

Am amintit în lecţia precedentă că, spre sfârşitul secolului al IV-lea î.e.n., şcoala pitagoriciană a intrat în descompunere, elementele disparate pe care ea le cuprindea ajungând, în chip natural şi previzibil, să se disocieze. Şi anume, matematicile şi astronomia – cu care se îndeletnicea deja întîi-ia generaţie de pitagoricieni, alături de sus-analizata metafizică mistică a numerilor – s-au despărţit treptat de aceasta şi, eliberându-se, au mers pe drumuri proprii, cultivate şi dezvoltate fiind de cercetători animaţi de real spirit ştiinţific, cercetători care, tocmai din acest motiv, trebuie consideraţi ca făcând doar numai cu numele parte din comunitatea şi secta pitagorică. *Se* impune deci să spunem ceva şi despre opera acestor „pitagoricieni”.

Astfel, reţinem faptul că deja în prima generaţie de pitagoricieni au fost cercetări care au reuşit, pe baza unor observaţii şi chiar a unor experimentări, să descopere că există un anumit raport exprimabil numeric între *lungimea* unei corzi şi înălţimea tonului produs de ea. Tot ei au reţinut faptul de observaţie că înălţimea tonurilor produse de o nicovală variază cu greutatea ciocanelor cu care e lovită. Aceşti primi pitagoricieni – între care nu putem şti sigur dacă se găsea şi însuşi fondatorul şcolii, celebru prin polimatia sa conform fragmentului heracliteian amintit într-o lecţie precedentă – n-au reuşit încă să determine numărul vibraţiilor corespunzătoare înălţimii unui ton, dar şi-au dat seama că există o

anume proporţie numerică între lungimea corzii şi înălţimea tonurilor produse de ea, şi variind în funcţie de această lungime.

Aceşti pitagoricieni din prima generaţie au făcut constatarea de mai sus experimentând cu monocordul, adică cu o cutie de rezonanţă pe care era întinsă o coardă. Un scăunel mobil, aşezat sub coarda fixată la cele două capete ale ei, permitea împărţirea corzii în părţi de lungime variabilă, şi deci producerea de tonuri diferite, mai înalte sau mai groase, pe aceeaşi coardă. Experimentând cu monocordul, aceşti cercetători pitagoricieni au putut constata ştiinţific, deci controlabil de oricine, că inter-*212*

valele tonurilor pe care şi până aici le putea distinge urechea muzicianului pot fi exprimate prin raporturi numerice precise şi explicate prin cauze concrete, materiale, obiective. O întreagă clasă de fenomene cu aparenţe capricioase şi oarecum imateriale au devenit clasa de fenomene cantitativ calculabile. Astfel, aceşti vechi pitagoricieni au meritul de a fi fost cei dintâi cercetători care au întrevăzut posibilitatea elaborării unei noi ştiinţe, numită mai târziu *acustică.*

Aici, în acest domeniu restrâns –, în comparaţie cu cadrele generale ale doctrinei lor filosofice – unii pitagoricieni au făcut, incontestabil, operă de ştiinţă, operă animată, evident, de un spirit cu totul opus misticii care i-a împins să facă afirmaţia globală că esenţa lucrurilor ar fi numărul, *că numărul n-ar fi numai expresia unui raport între*

*K*

*icniri, ci însăşi substanţa acestora.* Aici, în dome-iul acusticii, gândirea unor pitagoricieni, aparţiând deja primei generaţii a acestei şcoli filosofice, „— a mişcat pe acelaşi plan pe care a activat şi cugetarea fecundă a materialiştilor milezieni, şi în acest sens ea a continuat, probabil fără să-şi dea conştient seama, opera acestora.

Am zis „gândirea *unor* pitagoricieni" pentru că gândirea majorităţii membrilor sectei a exploatat şi această mare descoperire ştiinţifică în sprijinul misticii idealiste de care ea era animată. Din faptul că fenomene la aparenţă atât de inconsistente –, căci nu trebuie să uităm că e vorba de secolul al VI-lea î.e.n. – ca cele acustice, că tonurile s-au dovedit a fi exprimabile prin relaţii numerice, din acest fapt pozitiv deci, cei ce formau majoritatea comunităţilor pitagoriciene din „Grecia Mare", comunităţi mistice-reacţionare, au scos o „dovadă" în plus că numerele nu exprimă numai anume relaţii între lucruri, ci ele constituie esenţa însăşi a realităţii. Aceştia s-au simţit deci şi mai încurajaţi să **i**

***A***

altoiască pe un fapt de ştiinţă pozitivă aritmologia mistică despre care am vorbit, să depăşească orice măsură impusa de bunul-simţ, să abandoneze orice spirit critic.

În prezentul nostru curs de istorie a filosofiei a; – tice, care, prin forţa împrejurărilor, nu poate depăşi în extensiune o anume limită, nu vom enumera toate rezultatele ooţinute de cercetătorii pitu-goricieni care au făcut parte din ramura

ştiinţifică a şcolii, rezultate înregistrate de o tradiţie, ia acest domeniu, destul de demnă de încredere. De altfel, o astfel de enumerare ar ţine mai degrabă de istoria ştiinţelor decât de istoria filosofiei. Ia ce ne priveşte, noi, în cele ce urmează, ne vom opri ceva mai, <*mulţi* la acel domeniu de cercetări în care unii pitagoricieni, în cursul lungii existenţe şcolii, au realizat pozitiv mai mult, decât în orice altă ramură a ştiinţei. Adică vomză JOovi *la* concepţiile *astronomice* ale pitagorismului, arătând etapele mai însemnate ale evoluţiei astronomiei cultivate de pitagoricieni. În al doilea râni, vom degaja poziţiile materialiste de gândire ale lui *Alkmaion,* medic din Crotona, contemporan mai tânăr al lui Pitagora. Vom vedea că, deşi unele dintre concepţiile biologice ale lui Alkmaion se găsesc şi la alţi pitagoricieni, şi deşi ştim că marele medic crotoniat a avut legături destui de strânse cu comunitatea pitagoricienilor, – Alkamaion şi-a dedicat o-pera sa lui Pitagora – bazele înseşi ale gândirii lui îiu sunt pitagoriciene, ci ele continuă şi întăresc poziţiile materialiste ale milezienilor.

Dar, înainte de a aborda aceste domenii, două cuvinte despre o mare idee – filosofică în primul rând, e adevărat, dar şi ştiinţifică, aşa cum ne arată marxismul – idee care apare în istoria filosofiei greceşti într-o formă atât de pregnantă mai întâi, adică *ceva înainte de Heraclit, în* cadrul doctrinei pitagoriciene. Este vorba de ideea *coexistenţei şi uniunii contrariilor,* idee din care, cum ştim, Hera-câit va face una din temele de bază ale dialecticii sale materialiste. –

Cum au ajuns pitagoricienii din această generaţie, poate însuşi Pitagora, să susţină o astfel de concepţie? Se pare că ea a fost susţinută în felul următor: toate numerele, cu soţ ori fără soţ, pot fi descompuse, parte în elemente cu soţ, parte în elemente fără soţ. De aici pitagoricienii au tras concluzia că a fi cu soţ şi fără soţ sunt calităţi generale şi constitutive ale numerelor, deci şi ale lucrurilor, a căror esenţă sunt, după pitagorism, numerele. Şi, dat fiind că pitagorismul echivala calitatea de a fi cu soţ cu infinitul, iar faptul de a fi fără soţ cu finitul (cf. lecţia precedentă), se ajungea la enunţarea următoare: *totul, toate lucrurile sunt constituite din două determinaţii contrare, din finit şi infinit.* Deja Philolaos, capul generaţiei a doua de pitagoricieni, a ştiut să dea acestei idei o formulare generală: realitatea, în esenţa ei, este constituită din determinaţii contrare. Tot el a fost acela care a găsit o formulă pregnantă – este adevărat că Philolaos a trăit ceva după Heraclit – pentru a exprima unitatea care leagă, pe bază de tensiune, contrariile între ele. Cei dintâi pitagoricieni numiseră această uniune cu un termen împrumutat din domeniul muzicii, domeniu atât de cultivat de ei: „armonie”. Philolaos, mai lămurit şi mai plastic, a numit-o *„uniune a diversului”,* şi a definit-o *„concordanţă a discordantului”.*

Acestea spuse, să degajăm câteva concepţii elaborate de aderenţii mai mult sau mai puţin direcţi, **mai** mult sau mai puţin zeloşi ai pitagorismului, în

— E ele conceo;

**al** ia de?

2J0

**Unlve**euiui, astronomii pitagoricieni susţin că Pământul nu e centrul universului – acesta fiind constituit de către Focul Central – şi că Pământul se mişcă de la vest la est. Teoria pitagoriciană mai afirmă, implicit, că mişcarea în sens opus, adică de la est la vest, a Soarelui, Lunii şi planetelor este o mişcare aparentă şi nu reală. În această primă etapă a evoluţiei iei, astronomia pitagoriciană nu afirmă încă rotaţia Pământului şi în jurul axei proprii, dar susţinând că mişcarea Soarelui în jurul Pământului este numai aparentă, ea trecea dincolo de a-parenţele sensibile şi deschidea cale ***largă*** pentru propăşirea ulterioai a a ştiinţei astronomice. Dar, împrejurarea că teoria pitagoriciană nega mişcarea Soarelui în jurul Pământului, ***lăsa*** *nerezolvată problema succesiunii zilei şi a nopţii.* Căci. Dacă este adevărat că Soarele nu „răsare" şi nu „apune" zilnic, cum mai poate fi explicat faptul de experienţă că ziua alternează cu noaptea? **1** Pentru a explica acest fenomen, astronomii fă-**fcând** parte poate chiar din prima generaţie de pitagoricieni au susţinut existenţa unui corp ceresc numit de ei *Contrapmnând,* pe care l-au aşezat între Pământ şi Focul Central şi l-au făcut să se rotească în jurul acestuia pe o orbită mai mică decât orbita Pământului. Conform teoriei pitagoriciene, pământul se rotea în jurul Focului Central astfel încât arăta acestuia şi

Contrapământului totdeauna aceeaşi parte a sa, şi anume pe aceea care nu era, după credinţa **lor,** locuită. Acest fapt explică de ce nici Contrapământul şi nici Focul Central nu erau niciodată vizibile. Din cauza acestei aşezări a Contrapământului între Focul Central şi Pământ, *razele* emise de Focul Central nu ne sunt accesibile direct, ci indirect, reflectate de Soare, ca de o oglindă. *Cirul Pământul, în mişcarea sa rotativă în jurul Focului Central, se găseşte împreună cu Soarele*

**J**

*de aceeaşi parte a Focului Central, avem zi; în caz contrar, avem noapte.*

Pentru a putea explica succesiunea *anotimpurilor,* astronomii aparţinând generaţiei a doua de pitagoricieni au susţinut *înclinaţia planului de rotaţie* a Pământului în jurul Focului Central pe planul de rotaţie a Soarelui în jurul aceluiaşi Foc Central. Unghiul acesta de înclinaţie a planurilor de rotaţie a celor două corpuri cereşti mai explică şi faptul că Pământul, trecând între Soare şi Focul Central în fiecare zi, ar împiedica zilnic lumina acestuia să se reflecte în Soare, dacă cele două planuri de rotaţie nu ar fi înclinate, şi ar trebui să se producă astfel în fiecare zi o dată câte o eclipsă solară.

Tot astronomii afiliaţi şcolii pitagoriciene au fost cei dintâi printre greci care au susţinut *forma sferică a Pământului* şi a tuturor corpurilor cereşti. Prin faptul că astronomii pitagoricieni au susţinut că centrul universului este ocupat de Focul Central şi nu de Pământ, că acesta are

forma sferică pe care o au toate celelalte corpuri cereşti, Pământul şi-a pierdut poziţia privilegiată pe care o avea înainte de ei, şi chiar după ei, de exemplu la Aristotel, şi a devenit un corp ceresc oarecare, printre celelalte corpuri cereşti.

Or, toate aceste elemente şi aspecte pe care le-am scos până aici din astronomia pitagoriciană au fost tot atâţia factori ce au contribuit la propăşirea reală a acestei ştiinţe. Toate aceste elemente au pregătit treptat, cum vom vedea îndată, elaborarea unei teorii *heliocentrice* a sistemului nostru planetar.

Făcând încercarea de a explica *alternarea zilei cu noaptea prin mişcarea Pământului şi nu a Soarelui,* cum au făcut alţii înaintea lor şi după ei, astronomii pitagoricieni, evident, n-au descoperit încă adevărata cauză a acestui fenomen. Dar, o dată angajaţi în această direcţie, corectările ulterioare pe care le va suferi teoria lor ca urmare a lărgirii orizontului geografic îi vor duce treptat la descoperirea adevăratei cauze a amintitului fenomen, adică la *rotaţia Pământului în jurul axei sale.*

Ipoteza Focului Central, emisă de întâia generaţie de pitagorieieni, departe de a bara progresul ştiinţei astronomice, l-a ajutat. În mai puţin de un secol şi jumătate s-a desprins din această teorie feoncepţia heliocentrică. Când, în secolul al IV-lea î.e.n. navigatorii îndrăzneţi depăşiră Coloanele lui Hercule, Gibraltarul actual, socotite până atunci ca limita apuseană a Pământului, limită de netrecut, când, nu mult după aceea, prin expediţiile lui Alexandru,

orizontul geografic în împins spre răsărit până la Indus, încheieturile sistemului planetar elaborat de pitagorieieni începură să se desfacă şi întreg sistemul să se clatine. Căci, acum amintitele realizări geografice făceau posibilă confirmarea ori infirmarea experimentală a existenţei presupuselor dar nevăzutelor şi nevizibilelor corpuri numite Contrapământ şi Foc Central. Or, nici după lărgirea orizontului geografic, lărgire care chiar în baza postulatelor iniţiale ale teoriei pitagoriciene trebuia să facă posibilă percepţia vizuală a Contrapământului şi a Focului Central, aceste corpuri nu deveniră perceptibile. În consecinţă, deşi piese esenţiale ale sistemului, ele trebuiră să fie abandonate.

Contrapământul deveni mai târziu emisfera \ restică a pământului, contopindu-se cu Pământul, iar Focul Central deveni foc central al Pământului. Rotaţia Pământului în jurul Focului Central se schimbă în rotaţie în jurul propriei axe. *Ecfantos* a fost pitagoricianul care oferă această echivalare... Dar, această a doua etapă a evoluţiei teoriei pitagoriciene a sistemului nostru planetar o dată parcursă, calea ce ducea în chip natural la concepţia heliocentrică era deschisă. Ea fu parcursă până la capăt tot de astronomi ce au avut legături sau poate au fost chiar afiliaţi şcolii pitagoriciene, şi a fost parcursă cu ajutorul experienţei de data aceasta general controlabilă. Heraclit din Heracleia, pita-gorician care a fost şi elev al lui Platon, a observat că planetele Venus, şi Marfej nu sunt în tot cursul anului egal de luminoase. Or, diferenţa aceasta de lumină nu

putea fi explicată nicidecum, pe baza vechii teorii pitagoriciene, conform căreia aceste planete se roteau în jurul Pământului, şi cu el împreună, în jurul Focului Central. Heraclit găsi adevărata cauză a diferenţei de lumină pe care o arată amintitele planete şi care este apropierea mai mare sau mai mică a acestor corpuri cereşti de pământ, care – susţinea, pe bună dreptate Heraclit, – nu se rotesc în jurul Pământului, ci *în jurul Soarelui.*

Pasul ultim îl făcu spre concepţia heliocentrică *Aristarch din Samos,* care alăturându-se lui Eudoixos, a susţinut că Soarele e mult mai mare decât Pământul şi a notat că e absurd să se considere Soarele drept satelit al unui corp de 7 ori – cre/dea Aristarch – mai mic decât el. i Astfel, complicata concepţie geocentrică a sistemului nostru planetar – complicată pentru că, neredând starea reală a lucrurilor, ea era silită să recurgă la tot felul de artificii pentru a „explica" fenomenele astronomice observabile în cadrele sistemului nostru planetar –, concepţie neadevărată, ar fi putut fi înlocuită deja în antichitatea greacă de concepţia heliocentrică, adică de o concepţie cu adevărat ştiinţifică. Aristarch din Samos, Copemicul antichităţii, oferea acesteia această posibilitate. Dar, cu toate că teoria heliocentrică era mult mai simplă şi în acelaşi timp mult mai cuprinzătoare, ea n-a reuşi*t să se* impună antichităţii, şi apoi nici evului mediu; ea *contrazice prea hotărât icoana unui univers desprinsă exclusiv din datele 220*

*furnizate de simţuri despre mişcările*

*corpurilor cereşti;* şi apoi ea Jovea prea direct în concepţii mistice-religioase, şi în primul rând în chiar mistica religioasă... a sectei pitagoriciene însăşi. De aceea, în antichitate, ca şi în evul mediu, teoria lui Aris-tarch din Samos, una din cele mai mari înfăptuiri ştiinţifice ale vechilor greci, a fost nu numai combătută, dar chiar ridiculizată...!

După această sumară expunere a principalelor etape ale dezvoltării astronomiei pitagoriciene, să ne oprim un moment la concepţiile lui *Alkmaion,* marele medic din Crotona, unde a luat fiinţă întâia şcoală pitagorici ană, contemporan mai tânăr al Lui Pitagora, şi care se pare că a avut legături destul de strânse cu comunitatea înfiinţată de acesta.

Deşi unele dintre concepţiile sale biologice se găsesc şi la alţi pitagoricieni, fundamentul însuşi al biologiei lui Alkmaion, fundament net materialist, se găseşte la antipozii misticismului idealist al pitagorismului. Opera în care Alkmaion şi-a expus concepţiile sale el a dedicat-o lui Pitagora, dar această operă, prin caracterul ei materialist, continuă linia de gândire a marilor milezieni şi loveşte în înseşi poziţiile de bază ale misticismului şi idealismului filosofiei generale a şcolii pitagoriciene. Sub direcţia şi apoi sub influenţa lui Alkmaion s-a constituit în cercul „ştiinţificilor" din comunitatea pitagoriciană o ştiinţă medicală animată de spirit materialist, direct opus spiritului mistic-religios al „acusmatelor" („purificărilor") pitagoriciene. Această ştiinţă medicală nouă tindea, în principiu,

să se sprijine pe *observaţia* directă a faptelor.

Plecând de la acest precept diriguitor, Alkmaion a fost cel dintâi între greci care a practicat disecţia animalelor. Pornind de la observaţia directă a faptelor materiale controlabile, Alkmaion a reuşit să descopere că nu inima – cum susţinuseră alţii înaintea lui şi după el, de exemplu Aristotel –, ci *creierul este organul vieţii sufleteşti.* El a descoperit *nervii* senzitivi cei mai importanţi, nervul optic, nervul auditiv, pe care i-a considerat ca pe nişte canale ce conduc în creier modificările care se produc în organele senzoriale. În cercetările sale privitoare la aceste organe, marele medic crotonist pornea de ia considerarea *constituţiei anatomice* a acestora. Cavitatea plină de aer a urechii este o cutie de rezonanţă, susţinea Alkmaion. Avem senzaţii acustice ori de câte ori această cutie de rezonanţă vibrează în urma contactului ei cu vibraţiile aerului exterior.

Se desprinde, în chip eclatant pentru oricine, spiritul cu adevărat ştiinţific, căci materialist, al acestor concepţii ale lui Alkmaion, concepţii care, evident, apar încă naive, văzute la lumina ştiinţei actuale. Ceea ce importă însă este natura poziţiilor de gândire pe care ele se sprijină. Or, aceste poziţii sunt ştiinţifice, adică ele înlătură, principial, orice apel la explicaţii mistice, magice, idealiste.

Aceste consideraţii sunt întărite şi mai mult de explicaţiile pe care Alkmaion le-a dat anumitor fenomene psihice, explicaţii animate de cel mai autentic spirit materialist şi ştiinţific. Şi anume,

iată cum explica, o jumătate de mileniu înaintea erei noastre, Alkmaion tulburările sensibilităţii. Fenomenele ce au loc în mediul înconjurător sunt prinse de organele noastre senzoriale, care transmit, prin canale nervoase, la creier, excitaţiile produse de lumea exterioară. Pentru ca să se producă percepţia, de exemplu percepţia vizuală, e nevoie ca apertura nervului optic – considerat, cum am văzut, ca un canal – de pe cutia craniană să se găsească exact în faţa aperturei corespunzătoare din creier, apertură şi aceasta a unui canal care conduce mai de-222

parte excitaţia către interiorul creierului. Or, din anumite cauze, de exemplu o cădere, o lovitură etc, creierul se poate deplasa de la poziţia lui normală în cutia craniană, şi deplasându-se, cele două guri de canal – aceea de la suprafaţa creierului şi aceea a nervului sensitiv respectiv, în speţă acea a nervului optic – să nu se mai găsească exact faţă în faţă, ci în faţa aperturii canalului nervos să se găsească o porţiune a suprafeţei creierului lipsită de apertură. În acest caz, transmisia nervoasă se opreşte, şi percepţia – în speţă, percepţia vizuală – jiu se mai poate produce. În spiritul acestei teorii explica Alkmaion surzenia şi orbirea, căci acestea, susţinea el, se produc când creierul este deranjat din poziţia lui normală şi astupă căile pe care îi parvin impresiile sonore şi luminoase.

Teoria lui despre sănătate a exercitat şi ea o influenţă considerabilă în istoria medicinii greceşti. *Sănătatea,* învăţa marele medic din Crotona, este un echilibru („isonomia”) al

calităţilor materiale ale corpului, calităţii care, conform legii generale a calităţilor opuse, – aici vorbea pitagoricianul Alkmaion – se opun două câte două: umedul uscatului, recele caldului, amarul dulcelui etc. *Boala* este cauzată de predominarea uneia din aceşti factori materiali. Vindecarea trebuie să se facă prin restabilirea echilibrului, fie pe cale naturală, fie pe cale artificială. Această concepţie a sănătăţii şi a bolii este, evident, naivă, dar prin poziţia materialistă de gândire de la care pleacă, dă dovadă de remarcabil spirit ştiinţific, într-un domeniu de unde concepţiile magice şi mistice erau mai greu decât oriunde de înlăturat, domeniu în care astfel de concepţii au continuat de altfel să dăinuiască sute şi mii de ani după Alkmaion crotoniatul…

**I**

*În* cadrul precedentelor consideraşi am supus examenului cele două laturi ale pitagorismului. În partea întâi a expunerii noastre, am analizat pitagoris Tnul ca filosofic, ca doctrină generală a existenţei şi am constatat caracterul mistic, idealist al lui, servind păturii agrare reacţionare a clasei stăpânitorilor de sclavi ca armă de luptă ideologică contra materialismului progresist elaborat de mi-lesieni. În partea a doua a dezvoltărilor noastre am trecut în revistă unele dintre înfăptuirile ramurii „ştiinţifice” a pitagoricienilor, ramură care, cum remarcam într-o precedentă lecţie, şi-a slăbit treptat şi progresiv legăturile ei cu nebuloasa mistică idealistă a doctrinei, mulţi dintre reprezentanţii acestei ramuri nemaifiind pitagoricieni decât doar cu

numele şi prin unele excrescenţe cu totul parazitare şi secundare ale concepţiilor lor.

Dar, cu toate acestea, ajunşi la sfârşitul consideraţiilor noastre asupra pitagorismului, se impune să formulăm observaţia generală următoare: deşi înfăptuirile realizate de această din urmă ramură a pitagoricienilor în diverse sectoare ale ştiinţei au fost considezabile, aceste mari înfăptuiri *n-au reuşit să diminueze* importanţa rolului reacţionar pe care l-a jucat mistica idealistă a pitagorismului ca ideologie a păturii retrograde a clasei stăpânitorilor de sclavi. Astfel încât, sub acest aspect şi privit din perspectivă istorică în ansamblul lui, pitagorismul se situează pe linia numită de Lenin „linia lui Platon", linie opusă „liniei lui Democrit", şi în luptă cu aceasta.

ELEATISMUL.

A doua „replică" pe care pătura aristocraţiei agrare elene a dat-o materialismul progresist milezian a fost doctrina lui *Xenofan* din Colofon. Aceeaşi pătură socială reacţionară a răspuns dialecticii materialiste a lui Heratlit, ceva mai târziu, prin doctrina lui *Parmenide* din Eleea. Prin unele elemente ale concepţiei sale, Xenofan poate fi considerat ca iniţiatorul eleatismului, adică al doctrinei imobilităţii existenţei. Dar doctrina lui Xenofan nu conţine elemente eleate decât în formă embrionară şi îmbrăcate încă în haină mistică-religioasă. De aceea, adevăratul fondator al şcolii eleate trebuie considerat Permenide, care a dat doctrinei imobilităţii forma ei cea mai riguros elaborată din punct de vedere logic.

În cele ce urmează, vom degaja, într-o formă cât se poate de condensată, din doctrina lui Xenofan ceea ce ni se pare fundamental şi mai caracteristic în ea. Vom stărui încă ceva mai mult la analiza învăţăturii lui Parmenide, a cărui concepţie, prin negaţiile ei, reprezintă, credem, nu numai forma cea mai pregnantă în care a putut fi exprimată ideologic poziţia reacţionară a păturii aristocraţiei agrare elene, ci şi doctrina care a lăsat urme adânci în filosofia grecească considerată în ansamblul ei, urme sensibile chiar şi în concepţiile filosofice care, aşezându-se pe poziţii adverse, au căutat să combată afirmaţiile absurde ale eleatismului.

Xenofan din Colofon (coastele Ioniei, aproape de Efes) a fost contemporanul mai bătrân al lui Hera-clit. Din scrierile sale ne-au rămas câteva fragmente autentice, alături de informaţii indirecte destul de numeroase. Părăsindu-şi patria ocupată de perşi, după lungi peregrinări pe tot cuprinsul teritoriului locuit de greci, s-a aşezat în Italia de sud, în Eleea. Aici, printre alţii, l-a avut ca ascultător pe Parmenide. Numele doctrinei iniţiate de Xenofan şi dezvoltate de Parmenide derivă din numele oraşului Eleea.

15 – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale

Fragmentele ce ne-au parvenit, precum şi informaţiile concordante ce le avem ne arată că concepţia *unităţii materiale* a realităţii, formulată cu limpezimea şi vigoarea pe care le-am văzut la mi-lesieni, a primit în doctrina lui Xenofan o formă

mitologică-religioasă, îmbrăcând haina *panteistă.* Susţinând unitatea existenţei sub forma imaginii unei divinităţi unice, adică afirmând această unitate antropomorfic, Xenofan se aşază, de la început şi principial, pe poziţii de gândire hotărât inferioare poziţiilor de pe care aceeaşi concepţie fusese susţinută de filosofii materialişti ai Ioniei. Aceştia concepuseră unitatea materială a existenţei pornind de pe poziţiile şi menţinându-se pe poziţiile unei gândiri care respingea orice apel la mit şi la mister; în spiritul lor adânc, doctrinele milezienilor au rămas deci în cadrele unei cugetări ştiinţifice, materialiste. Or, identificând realitatea cu divinitatea, gândirea lui Xenofan *coboară pe* planuri de mişcare preştiinţifice, magice, religioase, şi reintroduce implicit arbitrarul divin, adică necontrolabilul şi imprevizibilul, acolo de unde marii materialist! ai Miletului le alungaseră.

În consecinţă, deşi Xenofan a combătut cu vigoare şi muşcătoare ironie politeismul popular codificat de Homer şi Hesiod („Dacă boii, caii şi leii ar avea mâini şi dacă – cu mâinile – ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul”) **35**, şi deşi divinitatea lui este materială – ea are formă sferică –, concepţia lui despre realitate a rămas impregnată de acelaşi antropomorfism mistic, şi ea face ca autorul unei atare doctrine să joace rolul retrograd al fondatorului unei concepţii religioase despre existenţă, care

— *Ibiăem,* vol. I, 2, p. 197.

În spiritul ei constructiv nu diferă – nu putea să difere – esenţial de religia populară, asupra căreia a lovit ca un bici ascuţit critica xenofanianã. Deci, contrar aparenţelor – şi opiniilor unor istorici burghezi ai filosofiei – Xenofan nu a fost revoluţionarul care, sprijinit pe o concepţie ştiinţifică a realităţii, ar fi respins mitologia religioasă ca pe o concepţie preştiinţifică, ci el trebuie considerat ca un fel de restaurator care a reacţionat contra concepţiilor distrugătoare de mituri şi mistere religioase, concepţii ce au fost elaborate de filosofii materialişti ai Ionici. Faptul că divinitatea lui Xenofan este tot de natură materială – ea are, cum am amintit, formă sferică – nu slăbeşte, în condiţiile istorice concrete în care a apărut doctrina xenofanianã, rolul reacţionar pe care ea l-a jucat.

Această idee fundamentală a doctrinei xenofaniene, precum şi acum amintitul rol istoric jucat de ea, o aşază pe linia numită de Lenin „linia lui Platon”, linie opusă şi în luptă cu „linia lui Demo-crit**kl**, pe care o iniţiaseră materialiştii milezieni.

Există însă în concepţia filosofică a lui Xenofan din Colofon un punct mai important şi mai caracteristic, care o aşază în chip şi mai hotărât pe „linia lui Platon” decât forma în care Xenofan a susţinut unitatea realităţii. Acest punct important al doctrinei, care o deosebeşte radical de toate celelalte doctrine filosofice presocratice, este concepţia conform căreia realitatea – identificată cu divinitatea – ar fi absolut imobilă. De aceea,

eleatismul poate fi numit, scurt şi cuprinzător, *filosofia imobilităţii.*

Dat fiind însă faptul că această latură a doctrinei eleate a fost elaborată în toate articulaţiile ei şi cu toate consecinţele ei logice abia de către Parme-nide, vom examina-o de aproape când, ceva mai încolo, vom vorbi despre doctrina celui ce trebuie considerat ca adevăratul fondator al eleatismului. Aici, analizând concepţiile celui ce a fost numai ini

**II**

ţiatorul doctrinei eleate, ne mărginim doar să reproducem câteva texte unde *ideea imobilităţii absolute* a realităţii este numai afirmată, nu şi „demonstrată", cum se găseşte la Parmenide.

Iată un fragment, considerat de Herman Diels ca autentic, adică provenind direct din opera lui Xe-nofan: „Veşnic rămâne în acelaşi loc fără să se mişte cu nimic, şi nici nu i se cade să se mişte când ici, când colo" (fragmentul 26) **36**. Iată acum informaţii provenite din texte rămase de la alţi autori antici: „Xenofan (zice) că lumea e nemăsurată, veşnică şi nepieritoare" **37** (Actius). „Xenofan din Colofon, care şi-a urmat calea lui... nu lasă să subziste nici naşterea, nici pieirea, ci susţine că Totul e veşnic la fel" **38** (Pseudoplutarch). În sfârşit, un ultim text caracteristic: „Împotriva credinţelor celorlalţi oameni, Xenofan susţinea, într-adevăr, că Totul e Unu, că divinitatea e de aceeaşi natură cu Totul, că e sferică şi impasibilă şi neschimbătoare şi raţională". (Sextus Empiricus) **39**.

Parmenide **din** Eleea. După unele informaţii provenind de la Platon şi Aristotel, Parmenide a întreţinut relaţii de prietenie cu Xenofan. Alte informaţii ne spun că în tinereţe adevăratul fondator al doctrinei eleate ar fi avut legături destul de strânse cu comunitatea pitagoriciană. În orice caz, fragmentele destul de numeroase ce ne-au rămas din opera lui Parmenide arată importante puncte de contact între doctrina acestuia şi concepţiile mai sus expuse ale lui Xenofan, iar forma demonstrativă în care întemeietorul eleatismului şi-a elaborat în

**36** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 198.

**37** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 190.

**28** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 188.
***Ji>*** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 190.

văţătura face sensibilă influenţa matematismului pitagorician. Născut probabil în Eleea, într-o familie aparţinând păturii reacţionare aristocrate a clasei stăpânitorilor de sclavi, Parmenide a jucat, se pare, şi un rol politic în istoria oraşului natal, rol a cărui natură nu o cunoaştem din izvoare directe de informaţie, e adevărat, dar care, dată fiind poziţia de clasă a filosofului, precum şi poziţia sa de purtător de cuvânt, de ideolog al reacţiunii, n-a putut fi decât un rol politic reacţionar. Născut în jurul anului 540 î.e.n., Parmenide a atins o vârstă înaintată, aşa cum ne arată diverşi informatori antici.

Din fragmentele relativ numeroase – unele dintre ele destul de lungi – ce ne-au parvenit din poemul lui Parmenide despre natură, constatăm că poemul a avut două părţi bine distincte, una tratând despre „ceea ce este”, numită de autor „calea adevărului”, şi a doua parte despre „ceea ce pare a fi”, sau „calea opiniei”. O introducere solemnă şi *puerilă* ne transpune de la început într-o atmosferă intelectuală cu totul de altă natură decât atmosfera plină de lumină care am văzut că se degajă din concepţiile cuprinse în textele ce ne-au rămas de la materialiştii Ioniei. „Introducerea” lui Parmenide aduce, ca spirit general, cu o recitare de iniţiere mistică-religioasă, asemenea celor ce circulau printre aderenţii orfismului. Şi, fapt tot atât de semnificativ ca şi cel acum amintit, poemul lui Parmenide, spre deosebire de operele materialiştilor ionieni scrise în proză, este conceput în versuri, manifestând oarecum şi prin forma sa literară o revenire la forme de expresie depăşite de eleganta proză ionică, elegantă prin simplitatea ei, în care-şi formulaseră ideile milezienii şi Heraclit.

Întregul astuţiş al doctrinei parmenidiene este îndreptat împotriva concepţiei dialectice asupra realităţii susţinută de Heraclit. Purtător de cuvânt al păturii progresiste a clasei stăpânitorilor de sclavi, pătură care avea interesul să opună stabilităţii sociale imuabile dorite de aristocraţia funciară cerinţa transformării continue a lumii şi a dezvoltării treptate a producţiei, Heraclit arătase în imagini de o rară plasticitate că materia este în veşnică prefacere şi mişcare. Parmenide, purtător

de cuvânt al unei pături sociale privilegiate, doritoare de a-şi păstra aceste privilegii la nesfârşit – lucru posibil numai într-o lume în care niciodată nu s-ar produce prefaceri radicale, revoluţionare –, răspunzând milezienilor şi lui Heraclit, a susţinut, dimpotrivă, că ceea ce există cu adevărat, că ceea ce e cu adevărat real, nu este supus nici unei prefaceri, că schimbările şi transformările, că mişcările pe care experienţa general omenească sprijinită pe datele simţurilor ni le arată, şi pe care ştiinţa milezienilor şi dialectica materialistă a lui Heraclit încercau să le explice, nu sunt cu adevărat reale, ci doar date înşelătoare ale simţurilor, sunt „aparenţe", „opinii", cum se exprima Parmenide. Lumii în veşnică devenire a lui Heraclit, Parmenide eleatul îi opune o lume în care, în ultimă analiză, nu se întâmplă nimic, nu *poate* să se întâmple nimic; o lume în care „azi" este făcut din „ieri" şi „mâine" din „ieri" şi din „azi".

Punctul de plecare al lui Parmenide – şi al eleatismului în general –, ca şi *metoda de gândire* determinată de acest punct de plecare, diferă *total* de procedeele de gândire implicate în concepţiile şi teoriile materialiştilor ionieni.

Milezienii şi Heraclit plecaseră de la *constatări* pe care le face inteligenţa care ţine seama de experienţă, de o experienţă verificabilă, controlabilă. Concepţiile, teoriile, ipotezele pe care ei le-au elaborat au fost încercări de a înţelege realitatea materială dată în experienţă. Altfel spus: *în spiritul ei adânc, gândirea ionienilor procedase ştiinţific.*

Căci, în toate demersurile sale, ea plecase de la faptul de experienţă – ce se impune cu evidenţă oricărei minţi lipsite de prejudecăţi mistice, religioase, idealiste – că ceea ce există mai întâi e realitatea materială, şi că gândirea există numai în al doilea rând; ea vine pe urmă, căutând să înţeleagă, să cunoască realitatea materială; şi aceasta, cu scopul ca, după ce va fi cunoscut legile cărora le sunt supuse procesele de transformare ce au loc în sânul realităţii materiale, să utilizeze aceste legi în interesul omului. Altfel spus, gândirea materialiştilor ionieni pornise de la realitate, spre a se întoarce la realitate.

Dimpotrivă, speculaţia parmenidiană se aşază, de la început şi principial, pe poziţii de gândire net opuse celor ele pe care porniseră milezienii şi He-raclit; ea se aşază pe poziţii *idealiste.* Punctul ei de plecare nu este realitatea materială dată, ci gândirea abstractă, o gândire care face principial abstracţie de orice date ale simţurilor şi de orice experienţă omenească, o gândire care întoarce hotărât şi conştient spatele realităţii.

Astfel, *unitatea* existenţei fusese afirmată în doctrinele filosofice ale ionienilor ca un *dat material,* real. Dat care urma, evident, să fie verificat treptat de o experienţă în continuă creştere, de o ştiinţă sprijinită pe această experienţă şi în nesfârşit progres, în doctrina idealistă a lui Parmenide, procedeul fundamental de gândire prezintă un punct de plecare la antipozii celui milezian şi heracliteian, adică la antipozii punctului de plecare materialist al ştiinţei, înţeleatism, *unitatea existenţei* nu este

susţinută ca o concepţie ce oglindeşte realitatea materială, ci ea este dedusă din conceptul de *„existenţă”.* Prin urmare, în doctrina eleată primează un dat ideal, adică *conceptul construit* de inteligenţă fără ca aceasta să ţină seama de datele materiale ale ex-**I**

perienţei, adică fără să ţină seama de conţinutul material pe care orice concept, pentru a fi real şi adevărat, trebuie să îl oglindească. Fondatorul eleatismului şi urmaşii săi nu derivă conceptul de „existenţă” din realitatea materială dată în experienţă, ci invers: în doctrina lor, *realitatea este derivată din concept,* este construită pe cale logică, conceptuală.

Înainte de a vedea mai aproape cum această logică eleată, *îndreptată contra logicii dialectice a lui Heraclit,* vrea să prescrie lucrurilor ce ne afectează simţurile, adică lucnmlor ce ne sunt date în experienţă, anume condiţii ca ele să poată fi considerate, după ea, ca reale cu adevărat, să vedem care sunt *notele definitorii* ale conceptului de „existenţă”, de realitate, construit de Parmenide. Altfel spus, să examinăm, în lumina textelor ce ne-au parvenit de la întemeietorul eleatismului, când se poate spune, după el, despre un lucru că este cu adevărat real, că „există” sau, în limbajul laconic al lui Parmenide, că *este.*

După întemeietorul doctrinei eleate, o formă oarecare de existenţă nu poate fi considerată ca existenţă cu adevărat decât atunci când, în substanţa ei, ea este absolut permanentă, absolut neschimbată, veşnic aceeaşi, şi *cantitativ, şi calitativ;* adică atunci când ea nu e supusă nici

unui proces de transformare, de mişcare. În alţi termeni, a exista, după Parmenide, a fi cu adevărat *real,* este echivalent cu *a fi absolut neschimbat, din eternitate şi în eternitate acelaşi.*

Deci, Parmenide şi, cu ei, eleatismul prescriu lucrurilor două condiţii ca ele să poată fi considerate cu adevărat reale: absoluta permanenţă a substanţei lor şi absoluta permanenţă a calităţilor lor. Considerate din această perspectivă a formalismului logic eleat, lucrurile cunoscute prin observaţie pe cale de experienţă – adică cunoscute prin contact direct cu lumea materială, adică lucrurile reale – au fost găsite de Parmenide prea puţin consistente. Constatăm că poziţia aceasta parmenidiană este îndreptată, întreagă şi fără nicio rezervă atenuantă, contra felului cum vedeau lumea materialiştii mi-lesieni în general, şi cum o vede ştiinţa, şi în special contra poziţiei fundamentale de gândire a dialecticii materialiste a lui Heraclit.

Veşnica devenire a lucrurilor, procesele neîntrerupte de transformare prin care trece realitatea, opoziţiile şi contradicţiile ce stau la baza acestor procese, iată ceea ce constataseră milezienii şi Heraclit că ne arată experienţa; şi aici ei erau de acord cu bunul simţ, eu observaţia general-omenească şi cu ştiinţa. Dimpotrivă, eleatismul neagă hotărât toate aceste date universal controlabile ale experienţei, date confirmate la fiecare pas şi de practica omenească, le neagă în numele unei *raţiuni rupte ele obiect* şi de experienţă, rupte de realitate. *Constatărilor* sprijinite pe observaţia cursului real

al fenomenelor materiale, naturale, constatări formulate de ştiinţa şi filosofia materialiştilor ionieni, eleaţii le-au opus judecăţii logice, scoase din analiza unui concept construit, acela de „existenţă”, adică concept care nu era, în fond, decât creaţia unei inteligenţe ce refuzase *principial* orice sugestie venită din lumea reală, adică din lumea materială, independentă de conştiinţă.

Înainte de a merge mai departe, să facem observaţia importantă că acest procedeu de gândire eleat şi poziţiile idealiste de pe care el pleacă şi pe care rămâne cu o consecvenţă unică în istoria gândirii, această metodă de gândire care se sprijină pe pura analiză a unor concepte construite de o inteligenţă cu pretenţii de a închide ochii în faţa realităţii, cu pretenţii ridicole de absolută independenţă faţă de lumea materială, va deschide pe planul ei şi ea

**I**

calea unei *speculaţii idealiste, nefaste* pentru evoluţia filosofiei elene în a doua perioadă a istoriei ei.

lin consecinţă, poziţiile de plecare ale doctrinei eleate fiind cele mai sus analizate, nu ne vom mai mira că efortul de cunoaştere al întemeietorului ei, în loc de a fi fost îndreptat către cunoaşterea lumii reale, materiale, aşa cum ne-o arată experienţa universal omenească, a fost concenh-al cu o vigoare logică uimitoare spre căutarea unui obiect de cunoaştere nesupus nici unei transformări, nici unei schimbări, *obiect absolut permanent.* Căci, dat fiind postulatul

gnoseologic fundamental al eleatismului, numai un astfel de obiect putea fi obiect de cunoaştere certă. Cunoaştere certă, pentru că numai un obiect era lipsit de contradicţii interne, şi deci numai un atare obiect de cunoaştere se putea oglindi în conştiinţă ca lipsit de contraziceri; numai încercând să cuprindă un astfel de obiect absolut permanent, raţiunea, susţinea Parmenide, nu vane în contradicţie cu sine însăşi.

Cititorul atent şi suficient de orientat cu privire la linia mare de dezvoltare a filosofiei antice greceşti simte în hexametrii şi printre hexametrii lui Parmenide revolta acestuia contra temei fundamentale a doctrinei lui Heraclit, temă conform căreia realitatea este, în substanţa ei, de natură contradictorie, învăţând că lucrurile sunt în eternă devenire, purtătorul de cuvânt al păturii progresiste a clasei stăpânitorilor de sclavi cădea, la fiecare pas al gândirii sale, în contradicţie, susţine Parmenide, purtător de cuvânt al aristocraţiei agrare reacţionare, care dorea ca orânduirea socială existentă să nu se schimbe şi, ca garanţie a acestei permanentizări a unei situaţii privilegiate, universul în ansamblul lui să nu fie supus nici unei transformări.

Lucrurile devin, învăţase Heraclit. Tradusă în limbajul lui Parmenide, constatarea aceasta heracliteiană ia forma de „lucrurile sunt şi nu sunt”, formu. a pe care, de altfel, o putem întâlni şi în fragmentele rămase de la dialecticianul din Efes. La această constatare, sprijinită pe *observaţie* şi *experienţă,* logicianul Parmenide răspunse: „Trebuie spus şi gândit că fiinţa este, căci a fi este

<posibil>, dar neantul nu e <posibil>: tocmai ceea ce ţi-am poruncit să iei aminte” **40**. Or, văzute lucrurile în lumina logicii eleate, tocmai în această greşeală a căzut Heraclit, şi cu el împreună şi materialiştii milezieni, când au vorbit despre existenţa unei materii primordiale care *este şi nu este* ceea ce derivă din ea; care este identică cu produsele ei, fără să fie totuşi identică.

Mai mult decât atât, afirmaţiile acestea contradictorii sunt proprii şi simţului comun, opiniei generale a oamenilor.

De aceea, Parmenide îşi propune să distrugă convingerea universală a minţii omeneşti – a minţii omeneşti neviciate de prejudecăţi idealiste, spunem no. – că obiectele date în experienţa sensibilă şi transformările ce au loc în lume ar fi adevărate şi că *mişcarea ar fi reală.* „Mai rămâne însă să aduc vorba – glăsuieşte cel mai important dintre fragmentele rămase de la Parmenide, – de calea ce zice că <fiinţa> este. De-a lungul ei sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e şi nepieritoare, întreagă, neclintită şi fără capăt: (5) nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă una şi neîntreruptă… Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat (fiinţa) nici să se nască, nici să piară, slobozând-o din legături, (15) ci o ţine bine… Astfel naşterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală” **41**.

„Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: nici unde nu se află un mai mult ori un mai puţin în

**40** *Ibidem,* val. I, 2, p. 233

*Ibidem,* vol. I, 2, p. 235 – 236.

ei

**„Ł**

o lume *golită de orice conţinut,* o lume a repaosului absolut, o lume a morţii veşnice…!

În doctrina lui Parmenide apar, simplificate la extrem, îngroşate oarecum sub lentilă măritoare, implicaţiile funeste şi falsificatoare ale realităţii pe care le cuprinde în ea gândirea care rămâne consecvent până la capăt pe poziţii *idealiste.* Făcând abstracţie conştient şi principial de realitatea dată în experienţă – experienţă ce înseamnă contact direct cu obiectul real de cunoaştere – şi mergând pe calea speculaţiei care a rupt orice legătură a ei cu realitatea materială, gândirea lui Parmenide – şi prin ea eleatismul – a descins în cel mai *absurd idealism.* Ea a făcut din gândirea abstractă condiţie şi măsură a realităţii; realitatea materială a fost făcută depententă de gândire.

Prin caracterul ei paradoxal şi prea evident de absurd, doctrina lui Parmenide, cu toată gravitatea tonului ce caracterizează scrisul acestuia, nu a mai putut apărea nici uneia dintre cele două tabere în luptă ca o replică serioasă ce o dădea un purtător de cuvânt al aristocraţiei agrare reacţionare ideologiei elaborate de către milezieni şi de Heraclit, reprezentanţi ai păturii progresiste a clasei stăpânitorilor de sclavi, şi ca atare, autori de doctrine materialiste. O concepţie ca aceea a eleatismului, ce nega realitatea celor mai evidente fapte de experienţă, cum sunt mişcările şi procesele de transformare neîncetată

care au loc în univers, fapte confirmate şi de practica productivă de fiecare zi, o astfel de concepţie trebuia să apară absurdă.

De aceea, discipolii şi urmaşii lui Parmenide, *Zenon* din Eleea şi *Melissos* din Samos, şi-au luat asupra lor sarcina ingrată de a apăra doctrina maestrului lor, căutând să-i întărească şi mai mult poziţiile logice, prin îngrămădirea unor „argumente”.

de amănunt. Dar, aceste „argumente” se desprindeau şi ele tot dintr-o logică care opera cu concepte rupte de conţinutul lor real, separate de realitatea materială dată în experienţă, realitate pe care orice concept logic este ţinut s-o oglindească dacă vrea să fie adevărat. În afară de aceasta, Zenon şi Melissos au căutat să aducă precizări în unele puncte ale doctrinei parmenidiene rămase prea general formulate în textele întemeietorului eleatismului.

Însă, cum era de aşteptat, date fiind poziţiile de plecare false ale doctrinei, eforturile lui Zenon şi Melissos au avut un rezultat tocmai opus aceluia pe care ei îl urmăriseră: ele au luminat şi mai crud prăpastia pe care o săpase speculaţia lui Parmenide între realitatea pe care ne-o arată experienţa universal omenească şi „realitatea” constituită de filosoful din Eleea prin combinaţie de concepte rupte de orice conţinut real, material.

Dat fiind faptul că în cele precedente, pentru motive deja arătate şi pentru motive ce rămân să fie indicate când vom vorbi despre Empedocle, am stăruit cu prisosinţă asupra fundamentelor doctrinei eleate elaborate de Parmenide, nu ne

oprim decât în trecere la Zenon şi Melissos.

**Zenon,** de altfel, nu s-a îndepărtat niciun pas de la bazele doctrinare parmenidiene. Discipol şi prieten intim al lui Parmenide, Zenon a fost considerat de către Aristotel ca întemeietor al „dialecticii". Este evident că Stagiritul, făcând această afirmaţie, înţelegea prin „dialectică" cu totul altceva decât înţelegem noi când caracterizăm doctrina dialectică a lui Heraclit, căci metoda lui Zenon, numită de Aristotel „dialectică", consta în a-ţi dovedi propria concepţie arătând că concepţia opusă este absurdă. Dintr-o teză oarecare, aprobată de interlocutor, sau de opinia comună, ori de un filosof oarecare, Zenon scotea consecinţele implicate în ea. Arăta apoi că acestea se contrazic între ele şi contrazic şi teza iniţială, afirmând implicit teza opusă.

„Argumentele" lui Zenon, celebrele argumente ale lui Zenon, s-au îndreptat *contra pluralităţii* şi a diversităţii în spaţiu şi *contra mişcării.* De altfel, „argumentele" zenoniene îndreptate contra mişcării – patru argumente – au legătură logică cu cele aduse de el contra pluralităţii – iarăşi patru –, căci el a căutat să probeze imposibilitatea mişcării prin imposibilitatea diviziunii la infinit.

Izvoarele principale de unde pot fi cunoscute toate aceste argumente ale lui Zenon sunt Aristotel *(Fizica;* Z, 9,239 b 9 – 240 b) şi comentariile lui Simplicius referitoare la pasajele respective ale *Fizicii* lui Aristotel. Aristotel a consemnat argumentele contra mişcării, iar Simplicius pe cele contra multiplului.

**I**

Cât îl priveşte pe **Melissos din Samos,** Simplicius ne-a consemnat zece fragmente, unele destul de lungi, din cartea acestui eleat intitulată *Despre natură sau despre existenţă.*

Spre deosebire de Zenon care, cum notam adineauri, nu s-a îndepărtat deloc de bazele puse de Parmenide eleatismului, Melissos se abate într-un punct important al doctrinei de la concepţia maestrului său. Şi anume, el a atribuit „existenţei" parmenidiene – în afară de absoluta unitate şi absoluta imobilitate – şi caracterul de a fi *nemărginită* în spaţiu.

Din această calitate a realităţii de a fi nemărginită în spaţiu, Melissos a scos un argument în plus contra existenţei vidului, negată de toţi eleaţii, şi pentru unitatea absolută a realităţii. Dacă realitatea ar fi nemărginită, argumenta Melissos, ea nu ar putea fi limitată decât de vid. Or, vidul, egal cu neantul, cu nimicul, este nonexistenţa, adică nu există. Deci el nu poate constitui limită. Susţinând că realitatea este infinită, Melissos s-a dovedit a fi mai consecvent decât Parmenide care, vă aduceţi aminte, cât de sofist şi de pueril argumentase caracterul mărginit al realităţii: dacă existenţa nu ar fi limitată, i-ar lipsi ceva, adică limitele. Pe de altă parte, din caracterul existenţei de a fi infinită, Melissos a scos argumentul în favoarea unităţii absolute a ei. Kedat în cuvintele noastre, argumentul lui Melissos sună, în substanţă, astfel: numai fiind infinită, lumea poate fi *una,* căci dacă ar fi finită, ea ar trebui să fie mărginită de ceva ce nu e ea.

Încheiem acest subcapitol despre eleatism cu dezvelirea unei enorme contradicţii pe care o găsim în doctrina lui Melissos. Reţinem cu insistenţă contradicţia, pentru că ea ne dovedeşte, o dată în plus, că orice gândire omenească care, pornind de pe poziţii idealiste, încearcă să construiască realitatea concretă prin combinaţie de concepte golite de orice conţinut real, sfârşeşte prin a se îneca în inextricabile şi sterile contradicţii. Astfel, eleatul Melissos a atribuit realităţii *întindere infinită în spaţiu,* dar în acelaşi timp el i-a *refuzat realităţii corporalitatea!* Şi aceasta, pe baza unui raţionament ce dezveleşte, în toată goliciunea ei, sterilitatea unei gândiri logice care şi-a tăiat orice punte de legătură cu realitatea concretă, materială: existenţa nu poate avea corp, raţiona Melissos din Samos, dat fiind că este una. Având volum, ea ar avea părţi, şi n-ar mai fi… una…?

Contradicţia aceasta reprezintă poziţia extremă şi nedepăşită pe care o descrie eleatismul; pe care trebuie să descindă acesta, date poziţiile de plecare şi procedeele lui metodice de „cercetare”.

Închizând dintru început şi principial ochii în faţa realităţii (cf. mai sus), renunţând la singurul mijloc de legătură directă ce o putem avea cu realitatea, repudiind adică experienţa senzorială ca izvor de cunoaştere veritabilă a realităţii, gândirea eleată a construit, pe cale conceptuală, o altă „realitate”, o „realitate” a ei, şi astfel a sfârşit, fireşte, prin a găsi, în Jocul lumii pline de mişcare şi de culoare a materialiştilor ionieni, o lume-fan-

tomă, o lume întinsă în spaţiu dar totuşi lipsită de corporalitate, adică a sfârşit prin a nu mai găsi decât „vidul”, a cărui existenţă eleatismul o negase cu atâta înverşunare...!

STRUCTURA CORPUSCULARĂ A MATERIEI

Concluziile generale pe care le-am scos din analizele destinate pitagorismului şi eleatismului ne-au arătat în chip lămurit că armele de luptă ideologică făurite de reprezentanţii acestor şcoli filosofice idealiste, arme puse în serviciul reacţiunii sociale, nu erau în măsură să infirme achiziţiile realizate de materialismul milezian şi heracliteian. Ele erau şi mai puţin în măsură să răstoarne înseşi poziţiile de bază ale acestui materialism naiv dar ştiinţific în spiritul lui adânc, căci, cum am văzut cu prisosinţă, ca ideologie filosofică, pitagorismul a degenerat repede într-o aritmologie mistică, care, joc steril ce era, nu mai avea nicio legătură cu realitatea. Iar cât priveşte eleatismul, acesta a sfârşiţ, în doctrina lui Melissos, cu contradicţiile subliniate mai sus, negându-şi singur propriile sale dogme.



Pătura socială elenă progresistă, compusă din comercianţi şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, pătură în plină ascensiune şi ca atare pătură socială optimistă, având încredere în puterile sale proprii şi interesată să cunoască forţele naturii, pe o scară tot mai largă, această pătură socială a continuat, firește, să gândească mai departe de pe poziţii materialiste. Prin

purtătorii ei de cuvânt, ea a dus mai departe linia filosofică începută de Tha-Jes, linie ce îşi va atinge punctul ei culminant în atomismul lui Democrit.

Patru sunt gânditorii de seamă, continuatori ai materialismului ionic, ale căror doctrine se aşază pe acum amintita linie de cugetare, linie opusă şi în luptă contra direcţiei mistice, idealiste. Deşi deosebiri esenţiale îi despart – vom vedea mai încolo ce anume deosebiri – *Empedocle, Anaxagora, Leucip* şi *Democrit* au considerat, toţi patru, materia ca fiind de structură corpusculară. În cursul expunerii şi analizelor ce urmează, vom căuta să degajăm motivele care explică de ce materialismul elen de după Parmenide a elaborat astfel de concepţii corpusculare ale structurii materiei, concepţii de pe poziţiile cărora el a dus mai departe lupta împotriva misticismului şi a idealismului obscurantist şi reacţionar. Luptă purtată de astă dată nu numai contra elementelor de gândire magico-mistică cuprinse în cosmogoniile şi teogoniile populare, ci cu deosebire contra idealismului reprezentat de mistica pitagoreică a numerelor şi de doctrina eleată a imobilităţii.

**Empedocle.** Empedocle a trăit în secolul al V-lea (483 – 423 î.e.n.) în Acragas (Agrigent), oraş-colonie elenă situat pe coasta sudică a Siciliei. În secolul al V-lea î.e.n., condiţiile economice, sociale şi politice în coloniile greceşti din sudul Italiei şi din Sicilia erau asemănătoare cu cele pe care le-am întâlnit, cu un veac înainte, în oraşele ionice din Asia Mică. Şi aici în Italia de sud şi în Sicilia, condiţii de viaţă materială şi socială asemănătoare

celor ionice din secolul al VI-lea î.e.n. au dus la diferenţierea, în sânul clasei sclavagiste dominante, a unei pături sociale distincte de pătura vechii aristocraţii agrare, pătură formată din negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti. Şi aici, în sudul Italiei, în cursul secolului al V-lea î.e.n., această nouă pătură socială în ascensiune – cum fusese în secolul al VI-lea î.e.n. pătura corespunzătoare în coloniile elene din Asia Mică, – era interesată în cunoaşterea forţelor naturii, pe care dorea să le utilizeze la perfecţionarea mijloacelor de producţie şi în consecinţă la mărirea acesteia. Ca atare, ideologia ei şi concepţia ei despre lume va fi materialistă, şi animată, cu toată naivitatea ei, de spirit ştiinţific. Încât, astfel stând lucrurile, această pătură socială progresistă, cu interese economice, sociale şi politice proprii şi distincte, opuse chiar intereselor păturii agrare aristocrate, a dus, timp îndelungat, luptă aprigă contra acesteia din urmă, luptă pentru cucerirea puterii politice. Şi, în această ordine de idei, să facem remarca că, în coloniile greceşti din Italia şi Sicilia luptele acestea pentru cucerirea puterii politice au fost duse cu riscuri mai mari şi sorţi de izbândă mult mai variaţi decât au fost luptele de aceeaşi natură în Milet şi Efes. Aceasta pentru motivul că în sudul Italiei şi în Sicilia pătura aristocraţiei agrare a reuşit să se menţină mult timp foarte puternică. Dar chiar şi după ce forţa şi rolul economic al aristocraţiei slăbise şi când forţa economică a păturii comerciale devenise covârşitoare, aristocraţia agrară a reuşit, în cetăţile greceşti din Italia şi

Sicilia, să-şi păstreze anumite privilegii, astfel încât cetăţenii au continuat până într-o epocă foarte târzie, să fie clasaţi după averea lor funciară...!

Viaţa lui Empedocle s-a scurs în condiţiile istorice acum descrise, mai precis, după ce – oraşele elene din Asia Mică căzând sub dominaţia perşilor – axa activităţii comerciale şi meşteşugăreşti elene se mută spre Tracia propriu-zisă şi spre oraşe-le-state greceşti din sudul Italiei şi din Sicilia. Empedocle a desfăşurat în patria sa o activitate multilaterală şi intensă; a fost filosof şi poet, inginer şi medic, a fost şi om politic. Despre activitatea lui politică nu ştim prea mult. Tradiţia ne relatează doar faptul semnificativ că, deşi de origine aristocrată fiind, Empedocle a refuzat conducerea cetăţii Agrigentului oferită lui de partidul reacţiunii latifundiare, şi s-a declarat prieten al poporului, în ce priveşte celebritatea sa ca medic, ea n-a fost egalată decât de faima sa de mare inginer care, secând mocirlele dintre oraşul Selinunt şi mare prin dirijarea peste ele a apelor râurilor Schimos şi Hipsos, a liberat cetatea de bolile pe care le cauzau acele mocirle. Tot aşa, patriei sale agrigentine Empedocle i-a asanat clima, tăind un tunel în stâncă la marginea nordică a oraşului, tunel pe unde puteau de acum să pătrundă în atmosfera Agrigentului curenţii de aer proaspăt care veneau dinspre miazănoapte. Ca medic, să amintim că marele medic Galen îl considera pe Empedocle drept întemeietor al şcolii italiene de medicină. Şcoala medicală fundată de el exista şi pe timpul lui Platon, iar Aristotel

datorează mult medicului Empedocle.

Constatăm deci şi în cazul lui Empedocle ceea ce am putut constata în legătură cu materialiştii şcolii din Milet. Ca şi aceştia, Empedocle din Agrigent trăieşte în mijlocul poporului său, se simte strâns legat de nevoile practice ale vieţii acestuia şi dă fără precupeţire sprijinul multiplelor sale talente eforturilor de propăşire pe care le depunea pătura socială interesată în progresul cunoaşterii naturii şi în utilizarea crescândă a forţelor acesteia în folosul omului. Este şi în cazul filosofului din Agrigent, ca şi în acela al materialiştilor milezieni, o legătură strânsă între poziţia socială pentru care a optat, poziţie progresistă, şi îndemânările lui practice, o legătură apoi între acestea şi filosofia lui materialistă. Notăm, în această ordine de idei, faptul semnificativ că tradiţia nu transmite nicio informaţie care ni l-ar arăta pe Parmenide, speculativul dispreţuitor al experienţei, ca pe un bărbat care ar fi fost stăpân şi pe anume îndeletniciri practice...

Se pare că Empedocle a murit departe de patria sa, pe care a servit-o atât de eficace. Informaţii demne de crezare ne arată că pe la 440 î.e.n. marele prieten al poporului din Agrigent a întreprins o călătorie prin tot teritoriul locuit de eleni. La jocurile panelenice de la Olimpia, Empedocle şi-a recitat, spune tradiţia, poemul său intitulat *Puri-ftcaţiile.* Dar în absenţa lui din patrie, partidul a-ristocrat, ajuns temporar la putere, a profitat de ocazie pentru a hotărî expulzarea lui Empedocle, care a murit, se pare,

în Peloponez, în jurul anului 423 î.e.n.

Ni s-au păstrat din opera lui Empedocle fragmente mai numeroase decât din scrierile oricărui alt filosof presocratic. Diogene Laerţiu ne informează că bibliotecarii alexandrini susţineau că *Purijicaţiile* cuprindeau două mii de versuri, iar cartea *Despre natură,* trei mii, tratatul de medicină a lui Empedocle avea o extindere de 600 de linii. Dar din aceste scrieri în proză nu ne-a parvenit nimic. Deşi scrisese în versuri, fragmentele rămase de la Empedocle – 57 de pagini în H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* – sunt mult mai uşor de citit şi de înţeles decât cele parvenite de la Parmenide; şi nu mai greu de priceput decât proza lapidară a lui Heraclit.

Numeroasele texte empedocleene dovedesc că autorul lor a cunoscut bine doctrinele predecesorilor săi materialişti, cât şi, fireşte, învăţătura lui Pitagora şi speculaţia parmenideiană. De altfel, contra doctrinei acestuia din urmă este îndreptată teoria structurii corpusculare a materiei elaborată de Empedocle. Cât priveşte pitagoreismul, contrar tuturor aparenţelor cât şi relaţiilor unei vechi **tradiţii** – antichitatea începând cu epoca alexandrină l-a considerat pe Empedocle ca pitagorician – doctrina pitagoriciană a lăsat urmele cele mai puţin adânci în concepţia filosofică generală asupra lumii elaborată de Empedocle. Dacă nu pierdem din vedere poziţiile fundamentale ale gândirii lui Empedocle, poziţii materialiste, cel mai just a clasat, între anticii de seamă, doctrina empedocleeană A-ristotel. Acesta, spre deosebire

de Platon, care văzuse în Empedocle un heracliteian, a considerat filosofia generală a gânditorului din Agrigent ca făcând parte din aceeaşi clasă de concepţii în care intră filosofia lui Anaxagora şi doctrina lui Democrit.

JMoi, în cele ce urmează, vom da atenţie deosebită teoriei empedocleiene a materiei, această teorie constituind ceea ce este mai esenţial şi mai caracteristic în gândirea filosofică a lui Empedocle. Celelalte elemente ale doctrinei vor fi examinate mai sumar, iar unele dintre ele vor fi abia amintite în trecere.

Concepţia structurii corpusculare a materiei, elaborată de cei patru gânditori ale căror nume au fost menţionate în cursul prezentei lecţii – gânditori între care, cronologic, Empedocle este cel dintâi – apare, în laturile ei esenţiale, ca o teorie prin care filosoful din Agrigent a încercat să deschidă o perspectivă din care privite procesele de neîncetată transformare şi mişcările ce au loc în lumea reală, să poată fi explicate şi înţelese – nu negate, cum a făcut eleatismul – **fără** a aluneca totuşi pe poziţiile extreme ale lui Heraclit, care, cum am văzut, nu recunoscuse existenţa a nimic permanent.

Pornind şi rămânând pe poziţiile materialiste ale milezienilor şi ale lui Heraclit, Empedocle a elaborat deci o concepţie în care el, de acord cu Heraclit, recunoaşte faptul de experienţă evidentă şi general omenească că nu numai formele particulare de existenţă sunt în continuă prefacere, ci şi cosmosul luat în totalitatea lui este supus veşnicei transformări. În acelaşi timp însă,

Empedocle, de acord cu Parmenide, susţine că nu există devenire, naştere şi pierire, în sensul absolut al cuvântului, în ceea ce priveşte *unele* forme de existenţă. Şi anume, există, după Empedocle, patru forme de existenţă *absolut neschimbătoare, adică neschimbătoare nici cantitativ, nici calitativ.* Numite de el plastic „rădăcini”, acestea sunt pământul, apa, aerul şi focul. Fiecare dintre acestea are structură corpusculară, adică sunt constituite din nenumărate particule.

Aceste „patru rădăcini”, aceste patru materii primordiale, necreate, nepieritoare şi imuabile, amestecându-se unele cu altele în proporţii diverse, dau naştere tuturor formelor de existenţă şi tuturor proceselor de transformare calitativă a lucrurilor. Toate diferenţele calitative pe care ni le arată experienţa senzorială Empedocle le explică prin amestecul în proporţii infinit de diverse a acestor rădăcini calitativ diferite şi absolut neschimbătoare. Toate fenomenele de schimbare calitativă, toate însuşirile lucrurilor sunt explicate în teoria empedocleiană prin procese de aglomeraţie şi **separaţie,** de amestec în spaţiu a unor substanţe – rădăcini ele însele absolut imuabile calitativ: „… din tot ce «există / Niciun lucru naştere n-are, nici capăt în moartea / Distrugătoare, ci numai amestec şi disociere / De elemente ce-au fost reunite; însă la oameni / «Naştere» aceasta se cheamă” – spune, textul numerotat ca fragment 8**43**. „Când elementele prime din speţa umană, din plante / Păsări şi fiare îmbinate, ajung la lumină, atuncea / «Naştere»-i

zic aceşti muritori, iar când se dezbină, / – «Moarte» nefastă numesc greşit fenomenul acesta – glăsuieşte mai departe fragmentul numărul 9 – Exprimarea nu e corectă. Cu toate acestea / Voi grăi şi eu, precum obiectul o cere” **44**. – „Bieţii neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce / Nădăjduiesc că se naşte ceva ce n-a fost mai-nainte / Sau că moare ceva şi piere cu totul” – spune un alt fragment autentic (numărul II**45**). „Căci din ce nu există nu poate ceva să se nască / Cu neputinţă-i la fel, ca ceea ce este să piară / în întregime fără ca nimeni să ştie, ci dimpotrivă, Veşnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare / Unde mereu cineva îl va pune” (fragmentul numărul 12**46**).

Fie spus în trecere, aceste din urmă două fragmente au omnicontrolabilă rezonanţă parmenidiană, atât prin conţinutul cât şi prin forma lor stilistică.

În consecinţă, cuvintele de „naştere” şi „pieire” a lucrurilor nu pot avea, conform doctrinei lui Empedocle, decât o semnificaţie improprie, căci ceea ce există în realitate nu este decât amestec şi separaţie, sau schimb de amestec între „rădăcini”. Acestea fiind absolut permanente şi cantitativ şi calitativ, ele nu mai lasă loc altor ipoteze explicative a varietăţii şi multiplicităţii lucrurilor decât celor care încearcă să *derive schimbările calitative* – diferenţele calitative – *ale acestora din procesele de amestec şi separaţie în spaţiu* ale particulelor de materie ce constituie cele patru „rădăcini”.

*Ib* v I. 2. p.
*idem.* oi. 476.
**4** *Ib*
**4** *idem.*
**4** *Ib* v I. 2. p.
**5** *idem.* oi. 477.
**4** *Ib*
6.248 *idem.*

Constatăm, prin urmare, că există o deosebire notabilă, deosebire importantă, între concepţia materialistă a filosofilor ionieni – milezieni şi Heraclit – şi concepţia materialistă elaborată de Empedocle. Ionienii – începând cu Thales şi sfârşind cu Heraclit, dar cu deosebire acesta – au recunoscut schimbarea *calitativă* a materiei primordiale în celelalte forme neprimordiale ale materiei, explicând pe această bază deosebirile calitative ale lucrurilor. Empedocle nu admite că există transformări calitative ale materiilor primordiale. Deosebirile calitative pe care experienţa universal omenească le constată el le-a explicat prin *amestec în proporţii cantitativ diferite* al unor materii primordiale, ele însele nesupuse nici unui fel de schimbare. Altfel spus, în doctrina empedocleiană, şi prin ea materialismul elen antic face o deviere hotărâtă spre *materialismul mecanist.*

Cum se explică această abatere de la Heraclit?

Ea nu poate fi explicată ca fiind determinată de noi condiţii materiale, sociale şi politice de viaţă, condiţii ce s-ar fi produs în cursul secolului

care-i desparte pe Empedocle de Heraclit. Căci, în veacul al V-lea î.e.n... când a trăit şi scris Empedocle, coloniile elene din Sicilia şi din sudul Italiei se găseau într-o fază de evoluţie economică, socială şi politică asemănătoare celei în care se aflau cu un secol mai înainte cetăţile-state greceşti din Asia Mică, colonii în care trăiseră **milezienii** şi Heraclit. Devierea despre care e vorba trebuie deci explicată ca fiind determinată de alte cauze. Şi anume, ea se explică, mai întâi prin cauzele de ordin general arătate de Engels şi amintite de noi în lecţia de introducere la prezentul curs, unde am vorbit de „relaţia dialectică"; în al doilea rând se adaugă aici ca factor explicativ faptul că observaţia naturii fiind în acele timpuri îndepărtate încă forte rudimentară, ca atare, ea nu putea furnizaargument e

**ÎI!**

suficient de tari în sprijinul dezvoltării mai departe a dialecticii materialiste ale cărei baze le pusese Heraclit; în al treilea rând, s-a alăturat la aceste cauze determinante şi o cauză proximă de ordin strict ideologic. Aceasta din urmă, acţionând în direcţia cauzelor amintite, ca determinante în rândul întâi şi doi, a lăsat incontestabile şi vizibile urme nu numai în teoria lui Empedocle asupra structurii materiei, ci şi în doctrinele elaborate de ceilalţi filosofi materialişti care au vorbit de structura corpusculară a materiei, adică în doctrina lui Anaxagora şi a lui Democrit.

Această din urmă cauză a fost eleatismul în forma pe care el o primise de la Parmenide, şi pe care Empedocle l-a combătut parţial. Reiese din

analizele şi textele reproduse mai sus că Empedocle şi-a însuşit definiţia pe care eleatul Parmenide o dăduse conceptului de „existenţă”, de „realitate”, de „ceea ce *este”.* Căci, cum tocmai am văzut, şi conform doctrinei empedocleiene există cu adevărat numai ceea ce este absolut permanent calitativ şi cantitativ. *În această privinţă,* deosebirea care-l desparte pe Empedocle de Parmenide este că ceea ce acesta susţinuse despre realitate – despre „ceea ce este” – luată în totalitatea ei, Empedocle aplică la particulele de materie numite „rădăcini”. Asemenea sferei imuabile şi eterne a lui Parmenide, „rădăcinile” lui Empedocle sunt şi ele substanţe imuabile, veşnice, absolut permanente calitativ şi cantitativ, absolut neschimbate şi de neschimbat…!

Pentru a evita repetiţii inutile în această ordine de idei, facem de pe acum observaţia de reţinut că aceleaşi însuşiri constitutive caracterizează şi „rădăcinile” lui Anaxagora, numite de el părticele omogene – „homeomerii”, cât şi *atomii* lui Leucip şi Democrit.

Urme de influenţă parmenidiană arată de asemenea şi un alt aspect al doctrinei lui Empedocle despre natura materiei, aspect care marchează o coborâre în comparaţie cu milezienii şi cu Heraclit. Iată anume despre ce este vorba. În capitolul întâi al cursului nostru de istorie a filosofiei antice am arătat că în formă implicită deja Thales, iar Ana-ximandru în formă explicită – ca să nu mai vorbim de Heraclit – înlăturaseră problema originii ultime a mişcării – problemă neştiinţifică –, pornind în cercetările lor de la

faptul evident de constatare că materia veşnică este în mişcare veşnică. Or, materialistul Empedocle ridică din nou această problemă a originii ultime a mişcării. E adevărat că el o rezolvă, cum vom vedea, rămânând tot pe plan de gândire materialist, dar semnificativ e faptul că, totuşi, Empedocle repune în cercetare o problemă înlăturată principial de spiritul ştiinţific care anima materialismul naiv al filosofilor ionieni.

Se pune deci întrebarea de ce această coborâre la discutarea unei probleme depăşite de predecesorii lui materialişti, ca fiind o pseudoproblemă. Răspunsul ni-l dă tot faptul că Empedocle materialistul, mergând până la un punct pe urmele idealistului Parmenide, a conceput fondul real al existenţei, sub aspectul „rădăcinilor”, ca absolut imuabil, absolut neschimbător.

Partea teoriei empedocleiene a materiei examinată de noi până acum explică numai un aspect al fenomenelor. Anume că lucrurile sunt sau vor fi aşa ori aşa, dacă materiile primordiale, „rădăcinile”, care le compun, se amestecă sau se separă în cutare ori în cutare proporţie. Da, dar cum se face că acestea în general se amestecă şi se separă, din moment ce ele au fost concepute ca absolut imuabile? Sau, în alţi termeni, pornind de pe astfel de poziţie, i s-a pus gândirii empedocleiene problema cum se face că aceste., rădăcini” nesupuse schimbării produc totuşi schimbare, mişcare, amestecându-se între ele? Pentru a răspunde la această întrebare, filosoful din Agrigent a recurs la intervenţia altor două

„rădăcini”, acestea dotate cu forţă transformatoare şi numite: „prietenia” („dragostea”) şi „ura”. Dar, în ultimă analiză, în concepţia em-pedocleiană prietenia şi ura sunt şi ele tot forme ale materiei, tot „rădăcini” materiale: textele ne arată că ele au întindere, duritate etc.

De fapt, lumea, materia, realitatea, aşa cum o concepe Empedocle, are forma unei sfere. Dar această sferă *nu* e *omogenă* şi continuă, ca aceea a lui Parmenide, *ci ea e o masă compusă* din amestecul „rădăcinilor”. Această constituţie, această structură interioară a sferei face posibilă schimbarea, dar *numai posibilă.* Pentru ca aceasta să devină realitate, e nevoie de cauze care să separe şi să amestece în proporţii variate „rădăcinile” imuabile. Aceste cauze, dat fiind felul cum a conceput Empedocle „rădăcinile”, nu puteau fi decât exterioare acestora, nu implicate în ele, cum fusese cazul cu materiile primordiale ale milezienilor şi cu aceea a lui Heraclit, materii care erau dotate cu automişcare. Cauzele care produc mişcarea şi schimbarea în lume, care produc amestecul şi separaţia, în proporţii diverse, a „rădăcinilor” vor interveni, conform doctrinei empedocleiene, din afara celor patru „rădăcini”. „Prietenia” va produce amestecul acestora, iar „ura” separaţia lor. Consecvent spiritului general al filosofiei sale, gânditorul materialist din Agrigent a dedus şi aici cele două momente ale oricărei deveniri din două materii originare, dotate cu funcţii specifice, întocmai cum şi „rădăcinile” pământ, apă, aer şi foc fuseseră

dotate cu calităţi originare şi absolut imuabile.

Nu poate fi deci vorba la Empedocle de o alunecare în mistica idealistă, care ar căuta originea ultimă a mişcării în existenţa unor entităţi de ordin ideal, spiritual. De aceea, de acord cu Theo-phrast, discipol al lui Aristotel, susţinem şi noi că Empedocle a afirmat, în fond, existenţa a şase „rădăcini" materiale, veşnice şi absolut imuabile.

Prietenia tinde să constituie o unitate din multiplu; ura rupe unitatea şi dă naştere multiplului (fr. 17). Aceste două „rădăcini" sunt în luptă veşnică. Ele îşi afirmă în chip alternativ preponderenţa una asupra alteia. A fost însă, se pare, un moment când „prietenia" era singura stăpână, şi anume în starea iniţială a universului, stare de unitate absolută: „În vremea în care nici membrele iuţi ale Soarelui nu se / Deosebeau, nici forţa Pământului neordonată / Marea de-asemeni; astfel supusă unei ferme constrângeri, / Sfera rotundă rămas-a în solitara-i (viaţă) / Atotputernică forţă" **47** „Nu-i răzvrătire nici vrajbă necuviincioasă nu este / în mădularele sale..." **48**.

Acestei stări de imobilitate i-a pus capăt ura, care a scos din toropeala lor membrele *sphairos-ului*. Încetul cu încetul, ea a silit prietenia să se retragă, dar, după un răstimp oarecare, aceasta a reluat ofensiva şi procesul invers s-a produs. Fiecare din aceste procese este în mod egal generator şi distrugător de forme de existenţă. De aceea Empedocle vorbeşte (fr. 17) de o dublă naştere şi o dublă pie-ire a lucrurilor, cuvinte al

căror sens ne aminteşte „drumul în jos” şi „drumul în sus”, despre care vorbea Heraclit din Efes. Existau deci, conform doctrinei empedocleiene, două maţi direcţii – inverse şi alternante – de mişcare prin care se produc veşnicele transformări ce au loc în univers; una din aceste direcţii merge de la amestec spre dispersiune, cealaltă ia calea opusă.

Deşi rod al imaginaţiei, naiva icoană cosmogonică trasată de Empedocle prezintă, asemenea cos

**47** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 484.

**48** *Ibidem.*

**I**

mogoniei marelui Anaximandru, marea calitate de a fi fost o încercare de a explica formarea universului prin acţiunea unor factori de natură materială, de a nu face să intervină niciun fel de finalitate antropomorfă, de a repudia orice formă de creaţionism şi de a exclude intervenţia oricărei entităţi de natură idealist-mistică.

(într-o formă laconică, Empedocie a indicat că există şi o „lege” generală conform căreia rădăcinile „prietene” şi „ură” unesc şi separă, în proporţii infinit de variate, cele patru „rădăcini” ale tuturor lucrurilor. Această „lege” constituie ceea ce am putea numi o „lege a asemănării”, pe baza căreia ceea ce se aseamănă se uneşte. Şi dacă, cum reiese din textul ce îl dăm mai jos, formularea generală a legii este destul de vagă, aplicarea ei în diverse sectoare ale realităţii

Empedocie a făcut-o în formă destul de lămurită, şi a făcut-o frecvent. Iată fragmentul autentic în care filosoful materialist din Agrigent formulează în termeni generali legea asemănării: … înţe egându-se, toate rămân de-a lor părţi strâns unite, /Soarele strălucitor şi pământul şi cerul şi marea / Câte-apoi de la natură sunt date să rătăcească / în nemuritoarele forme; după cum iarăşi şi cele / Ce potrivite-s să se unească: ajungând deopotrivă / Ele s-atrag reciproc prin Iubire-Afrodita: / Cele ce-n duşmănie la mare distanţă se află / Când este vorba de naşteri, de vreun amestec de forme / Clar conturate, nepotrivite fiind să se îmbine, / Răuvoitoare se arată, căci Neikos aşa le îndeamnă / El, ce se pare că este cumva a lor născătoare**”** **49**.

Cum se produce amestecul a ceea ce aseamănă cu ceea ce se aseamănă? Emanaţii de particule mici

*Ibidem,* vol. I, 2, p. 482.

de materie au loc perpetuu în univers. Aceste particule pătrund în porii invizibili ai diverselor corpuri. Corpurile ai căror pori au măsură comună cu emanaţiile altor corpuri sunt corpuri ce se aseamănă. Fără această potrivire corpurile nu se atrag şi nu se amestecă. Emanaţiile mai fine ale unui corp mai fin vor străbate fără urmă prin porii largi ai unui corp mai puţin fin. Viceversa, emanaţiile acestuia nu vor putea pătrunde prin porii celui dintâi. Deci, în aceste două cazuri nu vom putea avea amestec.

Empedocle a încercat să aplice în diverse domenii de cercetare această „lege” a atracţiei

corpurilor asemănătoare. Astfel, el i-a atribuit o acţiune largă în biologie şi în teoria cunoaşterii elaborată de el. Acesta e motivul care ne-a îndemnat să acordăm expunerii acestei legi a asemănării un mic loc în cadrul mai larg consacrat analizei teoriei generale a materiei elaborată de filosoful sicilian.

Empedocle din Agrigent s-a dovedit materialist consecvent şi în domenii în care complexitatea problemelor şi vechile prejudecăţi şi superstiţii atavice ale speţei umane l-ar fi putut împinge cu mare uşurinţă pe poziţii de gândire idealistă, ademenindu-l să caute soluţii mistice – şi facile, în consecinţă – la problemele pe care le-a ridicat. Aceste domenii în care Empedocle a pus materialist anume probleme şi le-a propus soluţii materialiste au fost cel al biologiei şi cel al psihologiei, respectiv al gnoseologiei. Evident – aproape nu mai e nevoie să o spunem –, în condiţiile istorice date, în stadiul rudimentar în care puteau să se afle cercetarea faptelor aparţinătoare sus-amintitelor domenii, Empedocle a pus complexele probleme în chip naiv, şi le-a dat soluţii naive. Dar, privite I**u-l**

crurile dialectic, în perspectivă istorică, ceea ce importă este spiritul în care au fost puse şi dezlegate problemele de către filosoful nostru. Or, acest spirit se dovedeşte a fi ştiinţific, adică materialist.

Astfel, Empedocle, punându-şi marea problemă a originii vieţii organice pe pământ, o rezolvă cu ajutorul legii asemănării, legii atracţiei celor ce se aseamănă. Focul din interiorul

Pământului, căutând să se unească cu cel de deasupra Pământului, cu cel din Soare, din nori, de pe Pământ etc, ridică pe suprafaţa Pământului un fel de moşiroaie compuse din pământ, şi apă, şi în care şi din care se vor produce animale, oameni…

Creşterea plantelor este explicată tot pe baza legii asemănării; elementul cald, focul, din plante, atras de elementul cald din atmosferă, întinde planta în sus; elementul rece, pământos al plantei, atras de pământ, împinge rădăcinile în jos.

Apariţia diverselor specii de animale Empedocle o explică tot atât de pueril ca şi apariţia vieţii organice sau creşterea plantelor acum descrisă. Tot atât de pueril, dar de pe aceleaşi poziţii de gândire, adică de pe poziţiile unei gândiri care, deşi de o naivitate impresionantă, respingând orice apel la creaţionism, la finalitate, la mistică. La început au apărut pe Pământ părţi de trup separate. Capete fără gât şi corp, braţe fără umere etc, rătăceau izolate. Dragostea, în a doua etapă, le-a unit la întâmplare. Unirea la întâmplare a dat naştere şi la monştrii, incapabili să supravieţuiască. În etapa a treia, aceştia au dispărut, precum şi membrele care nu au putut să se unească, neconservându-se decât combinaţiile ce se dovediseră adaptate la condiţiile reale de existenţă. În a patra perioadă, fiinţele care s-au dovedit viabile au început să se înmulţească pe cale sexuală.

Cum vedem, această zoogonie fantastică a lui Empedocle anticipează cu milenii, deşi în formă naivă şi rudimentară, marea idee ştiinţifică

modernă a selecţiei naturale şi ideea că ceea ce este superior iese din ceea ce este inferior.

Tot pe baza legii atracţiei celor ce se aseamănă, Empedocle a încercat să explice de ce diversele specii de animale îşi aleg cutare mediu de viaţă şi (duc cutare fel de viaţă; cele ale căror corp conţine în preponderenţă apă, sunt atrase de apă etc, etc. Şi tot aplicând acum amintita lege a căutat Empedocle să explice şi instinctul sexual. Dat fiind faptul că corpul copilului s-a format din părţi provenite de la tată cât şi de la mamă, instinctul sexual se explică prin atracţia pe care aceste părţi de origine diferită o exercită asupra părţilor corespondente din corpul de sex contrar.

În ce priveşte domeniul psihologiei, ne oprim la teoria prin care Empedocle a încercat să explice natura senzaţiei şi procesul de cunoaştere. Şi aici filosoful din Agrigent rămâne, consecvent, tot pe poziţii materialiste de gândire, explicând naiv dar materialist raportul dintre aceasta şi realitate. Şi aici explicaţia este dată tot pe temeiul aplicaţiei legii asemănării. Senzaţia, percepţia, gândirea sunt fenomene materiale. Percepţia provine din întâinirea unui element care este în noi ca un element identic, care e în afară de noi. Percepţia se produce ori de câte ori porii simţurilor noastre nu sunt nici prea mari nici prea mici pentru emanaţiile pe care le trimit diversele forme de existenţă. Căci în cazul întâi porii lasă să treacă emanaţiile fără a le opri în interiorul organului senzorial; iar în cazul al doilea, porii opresc penetraţia emanaţiilor în interiorul organului. Şi cum fiecare din organele noastre senzoriale are

pori de dimensiuni ce îi sunt

17 Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale proprii, fiecare dintre simţuri nu poate percepe ceea ce percepe celelalte.

Prin urmare, conform concepţiei materialistului Empedocle, senzaţia, percepţia, ca de altfel şi gândirea care derivă din ele, sunt fenomene materiale de *contact* între două forme de existenţă asemănătoare. Pentru a avea senzaţie şi cunoaştere, părticele distincte desprinse de pe corpuri trebuie să se atingă cu părticele identice desprinse din organele noastre senzoriale, fie că cele dintâi pătrund în porii acestora, fie că şi organul senzorial emite emanaţii. Acest din urmă caz se produce la *văz.* În consecinţă, tot ce cunoaştem, cunoaştem prin ceea ce este asemănător, mai exact *identic* în noi cu ceea ce este în afara noastră, şi deci cunoaşterea este reală, corespunde realităţii care există în afară de noi şi fără de noi. Unele fragmente empedocleiene, ca şi informaţii provenite de la alţi autori, de la Theophrast cu deosebire, ne arată că Empedocle cerea ca datele furnizate de percepţii să fie întregite şi controlate de raţiune.

În concluzie la această din urmă parte referitoare la psihologia şi gnoseologia lui Empedocle, să reţinem faptul important că materialistul sicilian, rămânând ferm pe poziţiile de plecare ale gândirii sale şi în acest sector al cercetărilor lui, a încercat să explice fenomenele psihice cu ajutorul elementelor şi legilor de mişcare ale materiei.

Şi acum, înainte de a încheia, câteva cuvinte despre concepţiile lui Empedocle în materie de cosmologie şi astronomie. Câteva cuvinte numai, deoarece, comparate cu cele ale înaintaşilor săi, concepţiile empedocleiene în aceste domenii nu aduc aproape nimic nou, nici ca doctrină generală, nici ca idei de amănunt. Din *sphairos* s-a separat mai întâi aerul, care îl înveleşte jur-împrejur; apoi focul, care şi-a găsit loc la înălţimea cea mai mare; apoi pământul, din care a ieşit marea, ca un fel de transpiraţie a acestuia, în una din cele două emisfere cereşti, focul este preponderent; în a doua, preponderent este aerul. Sfera cerească se învârte în jurul Pământului, care se găseşte în centrul ei, şi îl face să treacă succesiv prin emisfera de lumină – ziua – şi prin cea întunecată – noaptea. Soarele, ca o oglindă, colectează şi reflectă lumina emisferei luminoase. Luna, ca la pitagoricieni, este corp lipsit de lumină proprie, primindu-şi-o de la Soare. Eclipsele soare Empedocle le-a explicat prin interpunerea junii între Soare şi Pământ (fragmentul nr. 42) **50**. Înstatăm deci că, şi în aceste domenii, filosoful şi-i lian a rămas pe poziţii materialiste – ştiinţifice e gândire – nerecurgând la niciun fel de explicaţie ntropomorfă, mistică sau idealistă.

În lunga noastră expunere şi analiză a doctrinei lui Empedocle nu ne-am oprit decât la acele concepţii ale filosofului care au o semnificaţie principială, ţin de înseşi bazele doctrinei, şi în consecinţă, constituie trăsături caracteristice ale ei. Am trecut sub tăcere numeroase idei empedocleiene care, fiind mai

degrabă produse ale imaginaţiei sale poetice decât rod al cercetării sale filosofice, sunt mai mult excrescenţe parazitare pe fondul principial al doctrinei; sunt deci fără semnificaţie adâncă. Căci alunecările metafizice şi inconsecvenţele poetului Empedocle nu alterează articulaţiile fundamentale şi caracteristice ale învăţăturii filosofului Empedocle, învăţătură care reprezintă o concepţie materialistă unitară şi destul de sistematic elaborată. Ca atare.

**50** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 48<î.

doctrina materialistă a gânditorului din Agrigent reprezintă, în condiţiile de dezvoltare istorică date, întâia replică tare pe care pătura progresită a clasei stăpântrorilor de sclavi a opus-o idealismului retrograd al păturii aristocraţiei funciare, idealism care îşi găsise expresia în mistica pitagoriciană a numerelor şi în logica eleată a imobilităţii. Aici trebuie căutată marea însemnătate istorică a doctrinei empedocleiene în dezvoltarea gândirii filosofice şi ştiinţifice greceşti.

Acesta este unul din motivele care ne-au îndemnat să tratăm atât de pe larg filosofia lui Empedocle, şi în special teoria empedocleiană a structurii corpusculare a materiei. Al doilea motiv care explică îndelungata noastră zăbavă la Empedocle este următorul. Unele aspecte esenţiale ale concepţiei filosofului din Agrigent despre materie, despre „ceea ce *este”* cu adevărat, le vom găsi, deşi *sub o formă* sensibil diferită, şi la ceilalţi gânditori materialista care au

formulat teorii despre structura corpuscu-lară a materiei. Astfel că, parte din analizele şi consideraţiile critice cuprinse în prezentul subcapitol asupra lui Empedocle au valoare şi pot fi aplicate şi privitor la concepţia lui Anaxagora, ca şi la aceea a lui *Leucip-Democrit* despre materie, adică despre „ceea ce *este”* cu adevărat. De aceea nu vom mai relua aceste analize, în subcapitolele referitoare la aceşti gânditori, decât în sensul că aici nu vom mai intra în amănunte când va fi vorba să reţinem anume particularităţi esenţiale ale doctrinelor respective. Căci, asemenea lui Empedocle, şi aceşti filosofi materialişti resping concepţia unei deveniri calitative a materiei primordiale, de structură cor» puşculară: întocmai ca „rădăcinile” lui Empedocle, „homeomeriile” lui Anaxagora şi „atomii” lui Leucip-Democrit sunt absolut imuabili, absolut netrans-formabili calitativ. Aceste particule de materie, fie că poartă numele de „rădăcini” ori de „homeo-merii”, sau de „atomi”, constituind fondul adevărat al realităţii, filosofii acum amintiţi admit, de acord cu Empedocle, că ceea ce este *real* în sensul plin al cuvântului este *absolut neschimbător.* Deci, spre deosebire de materialiştii ionieni, Anaxagora şi Decent au susţinut, de acord cu Empedocle, că nu există decât *„transformări”* şi nu *devenire* înţelesul propriu al termenului, adică nu există de-ît *schimbări de formă* ale materiei, determinate de combinaţiile diferite, infinit de variate ca proporţie, le unui număr limitat (Empedocle, Democrit) sau nfinit (Anaxagora) de materii primordiale, ele însele *calitativ absolut*

*netransformabile.* Iată de ce, în subcapitolele ce urmează vom căusă scoatem în evidenţă mai cu insistenţă ceea ce îi separă pe Anaxagora şi pe Democrit de Empedocle, decât ceea ce au comun cu acesta. Poziţiile comune de gândire ale celor trei elaboratori ai teoriei structurii corpusculare a materiei au fost în ceea ce ele au esenţial, analizate în subcapitolul pe care tocmai îl încheiem acum.

**Anaxagora.** Născut pe la anul 500 î.e.n. În Clazo-mene, oraş-colonie elenă situată în Asia Mică, Anaxagora a fost contemporan mai bătrân al lui Empedocle. Pe la 460 î.e.n., an în care s-a născut Democrit, Anaxagora, în vârstă de 40 de ani, vine şi se aşază în Atena. Aici, timp de treizeci de ani, Anaxagora a desfăşurat o intensă activitate politica alături de Pericle, şeful partidului democrat şi ţapul statului atenian, şi tot aici şi-a dezvoltat el şi şi-a răspândit concepţia sa materialistă despre lume, devenind primul ideolog al păturii progresis-3 ateniene, pătuză formată din negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti. Urmărit de ***i***

**4 li li** ura partidului aristocraţiei reacţionare, Anaxagora fu acuzat de impietate şi condamnat la moarte, pentru că învăţa că Soarele este o masă incandescentă şi Luna este făcută din pământ. Scapă de execuţie se pare numai graţie faptului că prietenul şi discipolul său Pericle îi uşurează evadarea din închisoare. Anaxagora se stabileşte apoi la Lampsacos, în patria sa ioniană, unde, conform unor informaţii numeroase, înfiinţează o

şcoală. Moare la vârsta de 72 de ani, şi, dacă e adevărat ce relatează Alci-madas, elevul sofistului Gorgias, cetăţenii Lampa-sacosului cinstiră mult timp aniversarea morţii lui Anaxagora, proclamând-o zi de repaus.

Doctrina filosofică a lui Anaxagora, alături de concepţiile unora dintre sofişti, reflectă pe plan ideologic aspiraţiile şi interesele păturii progresiste, „democratice" a clasei stăpânitorilor de sclavi din Atena secolului al V-lea î.e.n. Într-adevăr, condiţiile sociale, economice şi politice în statul atenian erau în veacul al V-lea î.e.n., după victoriile repurtate asupra perşilor, asemănătoare cu cele pe care le-am analizat şi cunoscut când a fost vorba de condiţiile materiale de viaţă ale coloniilor elene din Asia Mică în veacul al VI-lea î.e.n., şi asemănătoare cu cele în care se găseau în secolul al V-lea î.e.n. coloniile greceşti din sudul Italiei şi din şi-cilia.

După primul război cu perşii, câştigat de Atena singură (Maraton, 490 î.e.n.), după al doilea război, pierdut pe uscat de comandantul spartan, dar câştigat de Atena pe mare (480 î.e.n.), câştigat anul următor şi pe uscat, de armatele ateniene şi spartane unite, prestigiul politic al Atenei – care a avut partea leului în salvarea libertăţii Greciei întregi – a crescut enorm şi pe bună dreptate. Stăpână pe o flotă puternică care nu era numai un puternic instrument de comerţ, ci se dovedise a îi fost şi principala armă în repurtarea victoriei asupra perşilor, Atena creează Liga de la Delos, consolidându-şi dominaţia politică şi economică asupra a numeroase cetăţi-s, tate greceşti (cca.

200). După mai multe lupte şi victorii navale contra perşilor, Atena a reuşit să îşi asigure pe seama ei comerţul în Marea Egee şi a sfârşit prin a transforma Liga de la Delos într-un „imperiu” maritim atenian. Astfel, vechii aliaţi coborâră de la rangul de egali la situaţia de supuşi exploataţi.

Toate acestea creează Atenei condiţii prielnice pentru o dezvoltare economică rapidă şi fără precedent în lumea greacă.

Dar înainte de a împinge mai departe consideraţiile noastre şi în legătură cu dezvoltarea aceasta economică, este util să repetăm observaţia pe care o făceam când am vorbit de propăşirea economică a coloniilor greceşti din Asia Mică. Anume: nici aici, în Atena sclavagistă a veacului al V-lea î.e.n., nu poate fi vorba de o prosperitate economică care s-ar fi răsfrânt asupra întregii societăţi ce forma colectivitatea ateniană. Căci şi aici procesul de dezvoltare se îndeplineşte în favoarea exclusivă a unei pături sociale exploatatoare a muncii sclavilor. Departe de a ridica nivelul de viaţă materială şi morală al acestora, intensificarea producţiei a mărit şi mai mult gradul în care ei erau exploataţi. Asemenea procesului de transformare economică, socială şi politică ce avea loc în veacul al V-lea î.e.n. În numeroase din coloniile elene din Grecia Mare, şi în Atena acelui veac, pe primul plan al evoluţiei istorice apare pătura progresistă a clasei stăpânitorilor de sclavi, interesată în cunoaşterea naturii şi în mărirea producţiei, ca şi în propăşirea culturii în general. Pătură formată şi aici, ca şi acolo – şi ca şi în Ionia – din negustori, armatori,

proprietari de ateliere meşteşugăreşti. Dezvoltarea importului, posibilă prin mărirea producţiei atelierelor meşteşugăreşti ateniene, exploatarea apoi de către Atena a cetăţilor elene supuse în Liga de la Delos întăresc enorm această pătură socială şi îi opun interesele capitale contra intereselor vechii aristocraţii agrare, retrogradă şi interesată ca rânduielile ce îi asigurau privilegiile de clasă **dominantă** să rămână neschimbate.

Toate aceste prefaceri au ascuţit antagonismele de tot felul între aceste două pături ale clasei dominante, şi au avut urmări adânci asupra raportului de forţe sociale: aristocraţia agrară fu împinsă pe al doilea plan de noua pătură socială în ascensiune. Pierzându-şi puterea şi însemnătatea economică, pătura agrară şi-a pierdut, în mod firesc, şi însemnătatea politică. De altfel, puterea şi însemnătatea păturii de negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti se afirmară în războaiele contra perşilor şi pe teren militar. Căci, cum remarcam adineaori, victoriile hotărâtoare asupra perşilor au fost repurtate pe apă, nu pe uscat, şi nu cu armate de infanterişti de provenienţă rurală, ci cu flota negustorilor şi meseriaşilor de la oraşe. Fapt care a întărit şi el conştiinţa forţei, conştiinţa importanţei în stat a păturii sociale în plină dezvoltare. Drept consecinţă şi în urma unor îndârjite lupte contra **aristocraţiei** funciare, noua pătură progresistă reuşi, în cursul secolului al V-lea î.e.n., să transforme constituţia statului atenian într-o constituţie care avea în vedere apărarea intereselor ei de pătură socială opusă

celei agrare.

Aceste mari prefaceri economice, sociale şi politice şi-au găsit, cum era firesc, expresia lor adecvată în artă şi în filosofie, folosite de către noua pătură socială progresistă ca armă de luptă ideologică împotriva concepţiilor mistice-retrograde cuprinse în religia, teologia şi cosmogoniile populare.

ca şi în pitagorism, care tocmai începuse să câştige teren în cercurile aristocraţiei funciare ateniene. Teatrul lui Euripide, cu critica lui îndreptată contra vechilor instituţii reacţionare şi contra misticismului vechilor concepţii, opus tragediilor lui Eschil care le apăra, exprima aspiraţiile şi ideile noilor pături sociale progresiste şi în plină ascensiune, în filosofie, gândirea materialistă a lui Ana-xagora a fost aceea care, alături şi paralel cu concepţiile unora dintre sofişti, a dat expresie pe plan ideologic concepţiilor şi aspiraţiilor păturii sociale ateniene compusă din negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, pătură socială care nu îşi putea câştiga în cetate şi supremaţia politică – pe cea economică o avea deja – decât ducând o luptă dârză contra privilegiilor politice ale lobiiimii funciare. Or, aceste privilegii nobilimea apăra şi ideologic, de pe poziţiile de gândire ale vechilor concepţii mistice despre lume şi de pe poziţiile mistice ale pitagorismului. Purtătorii de cuvânt ai noii pături sociale se vedeau deci nevoiţi să atace şi să slăbească aceste poziţii de gândire ale adversarului, iar lupta aceasta nu putea fi dusă cu

succes decât de pe poziţii filosofice materialiste. Doctrina filosofică elaborată de ionianul Anaxagora s-a aşezat pe astfel de poziţii de gândire, şi, ca atare, ea se îmbia păturilor sociale ateniene progresiste ca armă de luptă contra poziţiilor ideologice ale trecutului.

Fragmentele ce ne-au parvenit din opera lui Anaxagora nu sunt prea numeroase, dar sunt semnificative prin conţinutul lor. Şi ele permit istoricului să reconstituie, în liniile ei esenţiale, concepţia pe care clazomenianul şi-a făcut-o despre structura materiei. Opera sa, care a fost o „Fizică”, a fost publicată de el după 467 î.e.n., căci autorul vorbeşte în ea despre căderea unui meteorit, cădere a cărei dată se cunoaşte exact. Cartea lui Anaxagora este cea dintâi operă antică grecească prevăzută cu figuri în text. Ea a circulat, se pare, în exemplare numeroase în Atena, dacă este adevărată informaţia ce ne-o dă Platon în *Apologia lui Socrate,* unde ne spune că opera lui Anaxagora putea fi cumpărată cu o drahmă.

Deşi mai bătrân decât Empedoele, ca autor de doctrină filosofică, Anaxagora este posterior agrigen-tianului. O ştim aceasta de la Aristotel, şi o putem constata şi prin anumite concoi danţe de conţinut şi chiar de formă cu texte empedocleiene pe care le arată opera lui Anaxagora.

Spre deosebire de materialiştii ionieni care au explicat, cum am văzut, procesele de transformare a materiei ca procese de transformare calitativă a unei materii primordiale, Anaxagora, asemenea contemporanului său Empedoele, explică

prefacerile calitative ale materiei prin procese de *amestec* în proporţii variate ale unor substanţe, ele însele absolut neschimbătoare. Ca şi Empedoele, Anaxagora reduce devenirea la procese de variaţie de *poziţie* în spaţiu a unor corpuscule calitativ netrans-formabile, veşnic aceleaşi. Deosebirea ce îi desparte pe cei doi gânditori materialişti constă în faptul că în timp ce pentru Empedoele numărul elementelor calitativ deosebite era de patru, respectiv de şase, după concepţia lui Anaxagora numărul acestora este infinit de mare. El este atât de mare, cât de nesfârşit de mare e numărul calităţilor sensibile ale obiectelor, calităţi pe care le constatăm în natură cu ajutorul percepţiei noastre. Prin urmare, toate calităţile lucrurilor constatate deja, sau care **vor** mai fi constatate în viitor, există, pentru Anaxagora, din eternitate, şi vor exista veşnic ca atare. Susţinând această concepţie, clazomenianul *ne* arată cât de consecvent şi de in sens absolut a înţeles el să afirme axioma că *nimic nu piere şi nimic nu se naşte:* „A se naşte şi a pieri nu au fost corect înţelese de către greci; căci niciun lucru nu se naşte şi nici nu piere, ci se reuneşte şi se desparte din lucrurile existente, şi astfel ar fi bine ca în loc de a «se naşte», ei să spună «a se reuni» şi în loc de *«a* pieri», să spună *«a* se despărţi»” (fragmentul 17) – scrie Anaxagora într-un fragment care aduce foarte aproape cu un fragment (numărul 9) **51** al lui Empedocle citat de noi într-o lecţie precedentă.

Şi, acum, dat faptul că în subcapitolul despre Empedocle am insistat suficient asupra a ceea ce

are comun cu Anaxagora şi am spus că în momentul când vom analiza doctrina lui Anaxagora ne vom opri cu deosebire la ceea ce îl separă pe acesta de agrigentin, să scoatem în evidenţă şi un alt punct al doctrinei prin care concepţiile despre structura materiei elaborate de către cei doi gânditori se deosebesc una de alta. Empedocle susţine că diviziunea materiei duce la cele patru, respectiv şase „rădăcini", ca la ultimele elemente calitativ diferenţiate din care e compusă materia. Conform doctrinei lui Anaxagora, oricât de departe am împinge diviziunea lucrurilor, nu putem ajunge niciodată la elemente izolate, pure, la „seminţe ale lucrurilor", cum le numeşte el. Sau, în alţi termeni, deşi Anaxagora a susţinut că materia e divizibilă la infinit, el a afirmat că oricât de departe am duce disocierea ei, nu putem ajunge niciodată la ceva ce să nu fie „amestec". Adică, după doctrina materialistului din Clazomene, şi cea mai mică parcelă de materie din care se compune un lucru are aceeaşi natură cu întreaga cantitate de materie din care e constituit respectivul lucru: „Căci ceea ce există nu

**I**

**51** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 599.

**,.**

poate să înceteze de a mai fi" (fragmentul 3). Cu alte cuvinte, oricât am diviza, mai putem diviza, pentru că ceea ce există, să zicem, la **scara** de mărime numărul 1, trebuie să existe şi la **scara**

de mărime numărul 2, şi aşa la nesfârşit, la termeni concreţi, o bucată de os divizată la infinit dă tot parcele de os, „amestecul” rămâne tot „amestec”. Astfel încât particulele omogene ale lui Anaxagora sunt adevărate ansambluri de infinit de multe feluri de „seminţe; > din *toate* lucrurile. Concepţia aceasta este exprimată în fragmentele 4 şi 10 prin cuvintele „… înainte ca acestea (lucrurile) să se separe… toate se află în toate…” (fragmentul 4) **53**, iar în fragmentul 12: „Celelalte lucruri toate au parte la toate” **54**.

Astfel, conform doctrinei anaxagoriene a materiei, apa, aerul, focul şi pământul, marile mase materiale pe care Empedocle le considera ca elemente „rădăcini”, trebuie privite ca vaste colecţii de tot felul de „seminţe”.

Dar, dacă orice lucru, fie el cât de mic sau infinit de mare, conţine în el porţiuni din toate lucrurile, prin ce se deosebesc totuşi lucrurile unele de altele? Prin preponderenţa în amestec a uneia sau a unora dintre „seminţe” (cf. sfârşitul fragmentului *12).* Prin această preponderenţă, celelalte devin imperceptibile: Anaxagora „a modificat cel dintâi părerile despre principiile (lucrurilor) – ne spune Simplieius – şi a completat cauza care lipsea, stabilind că <principiile> corporale sunt infinite, căci toate homoiomeriile, precum apa, focul sau aerul sunt nenăscute şi nepieritoare; numai aparent ele se alcătuiesc şi pier prin compunere şi descompunere, din toate existând în toate şi fiecare

**52** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 594. *& Ibidem, vol. I,* 2,

p. 595. M *Ibidem,* vol. I, 2, p. 597.

**ti** fiind determinat de ceea ce predomină în el. Aurul ni se înfăţişează drept acel (corp) în care se găsesc mai mult conţinut de aur, deşi cuprinde (particule) din toate celelalte elemente" **55**.

Este evident că Anaxagora a ajuns să afirme existenţa unui număr infinit de elemente prin ipostazierea calităţilor, a tuturor calităţilor sensibile ale lucrurilor. În această privinţă, concepţia sa se dovedeşte a fi inferioară concepţiilor premergătorilor săi materialişti. Constatăm apoi că, întocmai ca şi contemporanul său Empedocle, clazomenianul a confundat conservarea materiei luată în general, luată în totalitate, cu conservarea aspectelor calitative ale materiei. Vedem în această confuzie o influenţă, fie directă, fie indirectă, a eleatismului. Cea indirectă s-a putut exercita prin Empedocle, a cărui operă a fost, cum am arătat mai sus, cunoscută de către clazomenian.

Tot o urmă eleată – directă sau indirectă – „vedem şi în faptul că Anaxagora, asemenea lui Empedocle şi spre deosebire de milezieni şi de Heraclit, a conceput materia ca inertă. Această concepţie eronată, concepţie care, cum am arătat în repetate rânduri în cadrele prezentului curs, reprezintă o întoarcere la poziţii de gândire prethalesiene, l-a făcut să-şi pună problema originii ultime a mişcării. Mergând până la un punct alături de Empedocle – şi împreună cu acesta şi pe urmele lui Parme-nide –, Anaxagora a conceput fondul real al existenţei, sub aspectul „seminţelor", ca absolut imuabil, ca absolut

neschimbător. Pornind de pe astfel de poziţii, i s-a pus gândirii clazomenianului problema cum se face că aceste „seminţe”, nesupuse schimbării, produc totuşi schimbare, mişcare, amestecându-se între ele?

**I**

**35** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 568.

Pentru a putea răspunde la această întrebare, A-naxagora a recurs la intervenţia unui alt element, acesta dotat de forţă motrice şi transformatoare, pe care l-a numit *„nous”.* Sensul propriu al acestui cuvânt este „spirit”, „inteligenţă” şi el joacă în doctrina anaxogoreiană rolul pe care l-au jucat „prietenia” şi „ura” în cea empedocleiană. Dar, asemenea acestora, şi *„nous”-ul la Anaxagora este tot de natură ivaterială;* este şi *nous* tot o formă a materiei.

Că filosoful din Clazomene a conceput mous-ul ca materie reiese limpede din textele autentice care ne-au parvenit de la el. În aceste texte Anaxagora ne spune – fragmentul 12 – **56** că *„nous” ocupă un spaţiu* pentru că el are părţi mai mari şi mai mici; ne spune că *nous* e „lipsit de amestec”. Or, „lipsit de amestec” nu se poate spune decât despre ceva ce este material. Acelaşi fragment vorbeşte, în sfârşit, de *nous* ca de ceva „subtil”, astfel încât el poate pătrunde pretutindeni. Iarăşi însuşire care nu poate fi atribuită decât unei forme de existenţă de natură materială. Iar când Anaxagora enunţă că *nous* are putere asupra tuturor lucrurilor, textele diverse în care e vorba despre *nous* ne arată că aceasta, în

stilul lui Anaxagora, este echivalent cu a spune că *nous* este cauza ultimă a tuturor mişcărilor producătoare de amestec şi separaţie.

Prin urmare, observaţiile pe care le făceam analizând doctrina empedocleiană a materiei în punctul unde filosoful din Agrigent făcea să intervină cele două „rădăcini" numite „prietenie" şi „ură", pot fi aplicate şi cu privire la natura *nous-ului* anaxa-goreian. Ca şi Empedocle, Anaxagora nu a căutat cauza mişcării într-o entitate mistică, idealistă, situată în afara materiei, ci a căutat-o tot în mate

**56** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 597 – 598.

de. Doar că el a făcut şi mai hotărât decât Empe-docle deosebirea între două categorii de materie: una care e *nous* şi care nu se amestecă cu celelalte seminţe şi „porţiuni" de materie; a doua, în care sunt cuprinse toate celelalte forme de existenţă ale materiei.

De altfel, *nous* nu joacă în sistemul lui Anaxagora decât rolul de a fi cauză ultimă a mişcării; *nous* a determinat, prin mişcare, „primul vârtej" în care intră materia, „seminţele". Toate celelalte mişcări şi transformări prin care trece materia Anaxagora le explică fără a face apel la intervenţia lui *nous,* le explică mecanic.

Că natura şi rolul a ceea ce Anaxagora a numit's sunt cele mai sus arătate, reiese şi din repronle cu care idealistul Platon îl încarcă pe mate-ialistul Anaxagera, care „nu se foloseşte câtuşi de iuţin de *nous* (ca de un principiu – scrie Platon *Phaidon* –) pe care nici măcar nu-l face

părtaş a anume pricini ale orânduirii primare a lucruri-or ci (îl înlocuieşte cu) aerul, eterul, apa şi multe alte ciudăţenii" 57.

La ce fel de „cauze" se gândea Platon, făcându-i lui Anaxagora reproşul de mai sus? Este evident că la „cauzele finale", de care gândirea platonicianã a făcut atâta uz şi abuz. Observaţia lui Platon implică în ea şi constatarea justă că materialistul A-naxagora n-a explicat lucrurile şi transformările prin care ele trec decât prin cauze eficiente, adică materiale.

În concluzie generală la acest subcapitol despre nous-ul lui Anaxagora, constatăm că nu poate fi vorba, în doctrina clazomeneianului, de o cădere pe poziţii nematerialiste de gândire. Nici în acest punct al concepţiei sale despre materie şi mişcările ei.

57 *Ibidem,* vol. I, 2, p. 573 – 574.

form concepţiei clazomeneianului, nu există deosebiri esenţiale între plante, animale şi oameni. *Nous-ul* este acelaşi în toate formele de existenţă ale materiei vii, şi *deosebirile pe care noi le putem constata între inteligenţa diverselor fiinţe vii depind în întregime de structura corpurilor.* Astfel, omul este cel mai înţelept dintre animale nu pentru că el ar avea alt *nous* decât alte animale, ci pentru că el *are mâinile*

Vedem deci că, materialist consecvent, Anaxago-ra a susţinut că dezvoltarea mai mare ori m/ai mică a inteligenţei este determinată de dezvoltarea unor anumite organe materiale ale

corpului viu. Dar, ideea aceasta a clazomeneianului implica în ea şi o a doua concepţie, un al doilea adevăr important. Anume că inteligenţa omenească îşi datorează marele ei grad de dezvoltare eforturilor îndelungate ale speţei de a acţiona asupra naturii, de a o transforma în folosul omului; acţiune în care mâna omului a avut un rol de căpetenie.

O astfel de concepţie ne apare cât se poate mai materială, mai potrivită la purtătorul de cuvânt al unor pături sociale compuse din armatori şi meşteşugari, a căror principală activitate era îndreptată spre creaţia materială, spre mărirea producţiei, obţinută prin transformarea pe scară tot mai largă – în condiţiile istorice date – a materiilor prime pe care le punea natura la dispoziţie.

Încheiem subcapitolul nostru despre Anaxagora arătând, pe baza informaţiilor ce ne vin de la Theoph-rast, că filosoful materialist din Clazomene a conceput natura percepţiei altfel decât am văzut că o concepuse Empedocle. Acesta susţinuse că percepţia este rezultatul unui contact între ceea ce se a-seamănă. Dimpotrivă, lui Anaxagora percepţia i-a



apărui ca rezultatul unui *contact între ceea ce nu se aseamănă, între cea ce este opus, contrar*.

Anaxagora zice că percepţia este produsă de opuse; căci lucrurile asemănătoare nu pot fi afectate de cele asemănătoare. Ceea ce este exact

atât de cald sau exact atât de rece ca noi înşine nici nu ne încălzeşte, nici nu ne răceşte prin contact; de asemenea, noi nu percepem prin ele însele dulcele şi amarul. Cunoaştem recele prin cald, ceea ce e potabil prin cea ce este sărat, şi dulcele prin amar. Şi orice senzaţie implică suferinţă, opinie care pare a fi consecinţa primei supoziţii, căci toate lucrurile neasemănătoare produc oarecare suferinţă când ajungem în contact cu ele. Această suferinţă devine perceptibilă prin durată lungă sau prin exces de senzaţie.

Care este rolul ce-l îndeplineşte senzaţia în procesul de cunoaştere? Senzaţia este punctul de plecare în cunoaşterea lumii reale care ne înconjoară. Senzaţia constituie baza cunoaşterii, care urmează să fie întregită şi controlată de către raţiune. Aceasta nu e, după concepţia materialistului Anaxagora, o funcţiune de cunoaştere, opusă cunoaşterii furnizate de simţuri – cum va fi cazul lui Platon şi a fost la Parmenide –, ci cele două funcţii cognitive se întregesc reciproc.

Atomiştii. Analizele şi consideraţiile critice cuprinse în precedentele subcapitole asupra lui Em-pedocle şi Anaxagora ne-au dovedit, credem, în chip lămurit, că armele de luptă ideologică făurite de pitagorism şi eleatism nu au fost în măsură să infirme rezultatele obţinute de gânditorii materialişti ai Miletului şi de Heraclit, şi mai puţin capabile au fost aceste filosofii ale reacţiunii sociale să răstoarne poziţiile de bază ale materalismului io

**59** *Ibidem,* vol. I, 2, p. 587 – 588.

nic, materialism naiv, dar care, în spiritul lui adânc, se sprijinea şi se mişca pe planuri ştiinţifice de gândire. Am văzut cum, prin teoria structurii corpusculare a materiei, linia de cugetare începută de Tha-les a continuat să urce şi să se adâncească mereu. Vom vedea, în cadrele prezentului subcapitol, cum această linie milezian㠎şi atinge punctul ei culminant în concepţia atomistă a lui Luecip şi Demo-crit.

De altfel, această ascensiune şi propăşire ideologică era naturală, inevitabilă chiar, atâta timp cât continuau să existe cetăţi-state elene în care condiţiile economice, sociale şi politice care i-au cauzat apariţia continuau să existe. Aceleaşi cauze, acţionând în condiţii similare, trebuiau să producă aceleaşi efecte. Or, în cursul secolului al V-lea î.e.n., Abdera, colonie ionică, situată la frontiera care despărţea Tracia de Macedonia şi în apropierea unor bogate mine de aur, prezenta condiţii economico-sociale foarte asemănătoare acelora care, în secolul al VI-lea î.e.n., au determinat apariţia materialismului în oraşele-state elene din Asia Mică, şi în cursul veacului al V-lea î.e.n. au făcut să apară, ca arme de luptă ideologică, doctrina lui Empedocle în Sicilia şi aceea a lui Anaxagora în Atena. Ca în Milet şi în Efes, şi apoi ca în Agrigent şi Atena, asemenea şi în bogata cetate comercială Abdera, o pătură socială progresistă, compusă din negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, pătură socială în plină ascensiune, şi ca atare

optimistă, având încredere în propriile-i forţe şi interesată să cunoască pe plan tot mai larg natura, ale cărei forţe să le poată apoi utiliza în mărirea producţiei, o astfel de pătură socială avea nevoie de o ideologie care s-o servească în atingerea acestor scopuri ale sale, şi să-i servească, în plus, şi ca armă ideologică întru combaterea ideologiei retrograde a celeilalte pături a clasei stăp**i-l**

nitorilor de sclavi, întru combaterea ideologiei păturii aristocraţiei funciare reacţionare. Materialismul, în forma pe care a primit-o el în concepţia atomistă elaborată de Leucip – Democrit a reprezentat cu strălucire şi eficacitate o astfel de poziţie ideologică şi a fost chemat să îndeplinească sarcina acum amintită. Dacă facem abstracţie de elementele dialectice pe care le-am surprins în gândirea milezienilor, precum şi de dialectica materialistă naivă a îni Ho-raclit, atomismul lui Leucip – Democrit prezintă, desigur, poziţia de gândire cea mai împlinit elaborată realizată de materialismul antic grecesc. **Privit** dintr-o astfel de perspectivă istorică, adică dacă facem abstracţie de faptul că materialismul antic elen a făcut, începând cu Empedocle, o abatere spre mecanicism, atomismul democriteian prezintă punctul cel mai înalt atins în antichitatea greacă de linia de gândire pe care Lenin a numit-o „linia lui **Democrif.**

**1** Din puncte de vedere esenţiale, atomismul lui Leucip – Democrit este o adâncire şi o dezvoltare mai departe a poziţiilor de gândire elaborate de milezieni. Şi cu toate că, asemenea

celor constatate la Empedocle şi Anaxagora, concepţia a ceea ce există cu adevărat, a „ceea ce este" arată în doctrina lui Democrit elemente de bază comune cu concepţia eleată a „ceea ce *este*" cu adevărat – vom vedea îndată aceste elemente comune –, atomismul este doctrina cea mai solidă –, căci animată de cel mai autentic spirit ştiinţific în condiţiile istorice date – pe care materialismul postparmenide-ian a opus-o idealismului eleat, şi în lumina căreia acesta apare ca o adevărată aberaţie a gândirii filosofice.

Din observaţiile făcute adineaori reiese că, dată asemănarea condiţiilor economice, sociale şi politice care au determinat apariţia doctrinei lui Empedocle şi Anaxagora cu cele a căror oglindire ideologică o constituie atomistica leucipo-democriteană, nu mai e nevoie să intrăm în analiza acestor condiţii istorice concrete şi în acest subcapitol destinat atomismului. O astfel de analiză ar fi echivalentă, în fond, cu o reluare a unor analize deja făcute în legătură cu Empedocle şi Anaxagora, şi ea ar face inevitabile fastidioase şi inutile repetiţii. Trimitem deci la partea corespunzătoare a subcapitolelor noastre despre Empedocle şi Anaxagora şi reţinem aici doar faptul important că, asemenea doctrinei lui Empedoc Je şi aceleia a lui Anaxagora, atomismul lui Leucip – Democrit este una din formele ideologiei păturii progresiste a democraţiei sclavagiste elene, una dintre armele de luptă ideologică ale acestei pături sociale.

Nu ştim aproape nimic sigur despre viaţa şi activitatea lui Leucip. Deja Theophrasf: nu ştie

dacă fondatorul şcolii filosofice din Abdera a fost originar din Milet sau din Eleea. Diogene Laerţiu ni-l prezintă ca venind la Abdera din Eleea**60**, iar Epicur s-a îndoit chiar şi de existenţa istorică a lui Leucip. Dar cel mai sigur izvor de informaţie pe care îl avem, şi care este – ca în atâtea alte cazuri referitoare la vechii filosofi eleni – Aristotel, îl consideră fără rezervă pe Leucip ca adevăratul autor al concepţiei atomiste, iar pe Democrit ca pe urmaşul şi continuatorul lui Leucip**61**. Pe de altă parte, Theophrast ni-l prezintă ca elev a lui Parmenide, dar marele elev al lui Aristotel nu uită să adauge că Leucip s-a angajat „pe un drum opus" aceluia pe care a mers Parmenide în explicarea lucrurilor**62**.

Cu atât mai numeroase şi neasemănat mai sigure ***w*** *Ibidem,* vol. II, 1,1984, p. 409 – 41? **51** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 379 – 38**0.62** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 382.

sunt informaţiile ce le avem despre viaţa şi activitatea lui Democrit. Originar din Abdera, unde s-a născut în jurul anului 460 î.e.n., Democrit a fost contemporan cu sofiştii şi cu Socrate, căruia i-a supravieţuit cu cel puţin 20 de ani. A cheltuit o avere însemnată, moştenită, în numeroase şi foarte întinse călătorii şi cu îndelungate cercetări ştiinţifice. Asemenea marelui Alkmaion, a făcut disecţii pe cadavre. Opera sa a fost de o bogăţie enciclopedică şi s-a extins în probleme de fizică şi matematică, de medicină şi agricultură, de etică şi filologie, de tehnică şi estetică. Astfel încât, opera demo-**criteiană** a fost atât de reprezentativă a

timpului în care a trăit marele filosof şi om de ştiinţă pe cât de reprezentativă a secolului său a fost opera lui Aristotel.

Scrierile lui Democrit au fost adunate într-o colecţie impunătoare la începutul secolului I al erei noastre, colecţie în care au fost cuprinse şi operele lui Leucip, intitulate *Marele sistem, al lumii* şi *Despre spirit.* Dar din această colecţie de opere, pe cât de numeroase şi variate pe atât de remarcabile ca spirit ştiinţific, lucru pe care îl dovedesc cu limpezime fragmentele rămase, nu ne-au parvenit decât, proporţional „puţine fragmente. Ea pare a se fi pierdut începând cu secolul al IV-lea al erei noastre, în orice caz, ni s-au păstrat titlurile a vreo 50 de scrieri democriteiene. În ce priveşte valoarea ştiinţifică a scrierilor lui Democrit avem mărturia lui Aristotel, care, deşi îl combate pe abderitan ca linie generală de gândire, este nevoit **să-l** respecte: „Vorbind în general, nimeni nu s-a preocupat de indiferent ce problemă fără a rămâne la suprafaţa ei, cu excepţia lui Democrit. Numai acssta se pare că s-a gândit la toate; ceva mai mult chiar, se deosebeşte şi în metoda de abordare a subiectelor” **63**.

**63** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 424.

Dar dacă se ştie cu oarecare probabilitate că unele opere ce au fost cuprinse în „Corpusul democriteian” au fost scrise de Leucip, deja antichitatea nu putea face nicio distincţie precisă în ce priveşte contribuţia unuia sau altuia dintre cei doi filosofi la elaborarea doctrinei lor generale

despre structura materiei. Astfel, Aristotel, în general bine informat, nu face nicio distincţie în această privinţă, vorbind despre atomism ca despre concepţia lui Leucip – Democrit. Cu toate acestea, unele izvoare de informaţie, demne de încredere, ne-ar îndreptăţi să susţinem că în timp ce Leucip a fost cei ce a trasat liniile generale ale doctrinei, Democrit a fost acela care, stăpân pe o informaţie ştiinţifică mult mai vastă decât cea a lui Leucip, a umplut cadrele generale ale doctrinei cu extraordinar de multe fapte de experienţă, care veneau să confirme concepţia atomistă. În plus, fragmentele ce ne-au parvenit cuprind, printre ele, numeroase texte care, prin conţinutul lor, denotă preocupări ce aparţin unei epoci posterioare celei în care a trăit Leucip, dovedind prin aceasta paternitatea lor democriteiană. Acestea sunt fragmentele care se referă la probleme de etică şi de teorie a cunoaşterii.

Aceste observaţii făcute, notăm că, în cele ce urmează, noi vom vorbi despre atomism – urmând exemplul lui Aristotel – ca despre o doctrină ai cărei autori sunt, împreună, Leucip şi Democrit, iar pentru a simplifica limbajul expunerii noastre, vom vorbi despre atomism ca despre o concepţie democriteiană, fără să mai precizăm la fiecare pas că, în fond, analizăm concepţia leucipo-democriteiană.

Pentru a expune într-o formă cât mai succintă doctrina democriteiană a materiei şi spre a-i analiza principalele ei articulaţii într-o formă cât mai limpede, arătând care este progresul pe care materialismul antic îl realizează prin ea faţă de

Empe-docle şi Anaxagora, credem că e nevoie să revenim la textul informator al lui Theophrast, text din care am citat adineaori o frază semnificativă: „Leucip-pos din Eleea sau Milet (căci ambele variante se găsesc atestate în legătură cu el), deşi s-a afiliat lui Parmenides în filosofie, nu a mers pe acelaşi drum cu Parmenides şi Xenofan în problema existentului, ci, după cum se pare, pe un drum opus. Căci, în vreme ce aceia considerau Univei sul ca unic, imobil, nenăscut şi limitat, şi nici măcar nu au permis să se cerceteze inexistentul, acesta (Leucip-pos) a presupus nişte elemente infinite şi în veşnică mişcare, atomii, precum şi o mulţime infinită a figurilor lor, fiindcă nu există niciun temei ca ceva să fie mai curând aşa decât altfel şi fiindcă vedea că naştere şi schimbare există neîntrerupt în lucruri. În afară de aceasta mai arăta că existentul nu există întru nimic mai mult decât nonexistentul, şi că amândouă sunt în mod egal răspunzătoare pentru naşterea lucrurilor. Căci, deoarece presupunea substanţa atomilor ca fiind compactă şi plină, spunea că aceştia sunt existentul şi că ei se mişcă în vid, pe care îl numea nonexistentul şi despre care a-firma că există nu mai puţin decât existentul (în mod similar şi adeptul acestuia, Democrit din Ab-dera, a stabilit ca principii plinul şi vidul etc.)” **64**. Textul acesta theophrastian cuprinde într-o formă laconică şi condensată câteva din elementele e-senţiale ale felului în care Leucip – Democrit au conceput structura materiei, adică a realităţii în totalitatea ei. El indică – implicit – că doctrina ato-mistă a apărut ca

răspuns materialist, ce ţinea seamă de experienţă, dat idealismului eleat, care nu ţinea sama de aceasta. Dar, cu deosebire, tex

**64** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 382.

tul citat arată pe scurt, dar în chip relativ explicit, ceea ce separă – „pe un drum opus…" – materialismul atomist al lui Leucip şi Democrit de idealismul logicist al eleatismului parmenideian. Căci *e* evident, şi istoriceşte se poate arăta, că, asemenea materialismului empedocleian şi anaxagoreian, atomismul lui Leucip – Democrit a fost îndreptat – însă pe un plan de gândire mult superior acestor două doctrine acum amintite – contra speculaţiei eleate şi a concluziilor absurde la care ajunsese acesta.

Un alt infoz mator, tot atât de vrednic de încredere ca şi Theophrast, şi anume maestrul lui Theophrast, Aristotel, în a sa *Despre generaţie şi corupţie,* ne spune, în această privinţă, următoarele: „Leucippos şi Democrit au emis judecăţi cel mai adesea sistematic şi printr-o teorie unitară despre toate fenomenele, stabilind un principiu în conformitate cu natura, aşa cum este ea. Unii dintre vechii filosofi au fost de părere că existentul este cu necesitate unul singur şi imobil, căci vidul – spuneau ei – este inexistent. Dar mişcarea ar fi cu neputinţă, dacă nu ar exista un vid care să fie separat de materie. De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri dacă nu ar exista ceva care să le separe…" **65**. Trăgând concluzii din aceste argumente, mergând dincolo de percepţie şi dispreţuind-o, în

convingerea că trebuie să ne conducem strict după raţionament, ei susţineau că universul este unul şi neschimbător, şi unii dintre ei că este infinit, căci orice limită ar fi mărginită de spaţiul gol. Aceasta este deci opinia pe care ei o exprimau despre adevăr, şi acestea sunt raţiunile care îi făcură să gândească astfel. Or, în măsura în care argumentele lor au valoare, acestea sunt concluziile ce par a se desprinde din ele.

**65** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 380.

Dar, dacă facem apel la fapte, a susţine astfel de opinii pare nebunie. Nu există niciun nebun atât de scrântit încât focul şi gheaţa să-i pară că sunt unul şi acelaşi lucru...!

„Leucippos însă a crezut că a descoperit o teorie care, în concordanţă cu percepţia senzorială, nu va anula nici naştere, nici distrugere, nici mişcare, nici pluralitatea lucrurilor existente. Punând de acord această teorie, pe de o parte, cu lumea fenomenelor, iar pe de altă parte cu susţinătorii teoriei despre unitatea existenţei, care spun că nu ar putea exista mişcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent şi că din existent nimic nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu este un întreg plin. Dar acesta nu este Unu, ci o mulţime infinită şi invizibilă de corpuscule, din cauza micimii maselor lor. Aceste corpuri existente se mişcă în vid (căci, după el, vidul există), şi când se reunesc, produc naştere, iar când se separă, distrugere". **66**

Reiese din textele precedente că atomismul,

asemenea celorlalte două teorii asupra structurii corpusculare a materiei despre care am vorbit în subcapitolele precedente, apare ca o concepţie prin care cei doi filosofi şi oameni de ştiinţă abderitani au încercat să deschidă, pe un plan de gândire şi cercetare incomparabil superior aceluia pe care se oprise cugetarea lui Empedocie, o perspectivă din care considerate, procesele de veşnică prefacere ce au loc în lumea obiectivă, în lumea aşa cum ne-o prezintă experienţa senzorială prelucrată de raţiune, să poată fi explicate şi înţelese fără a aluneca pe poziţiile extreme ale dialecticii naive a lui He-raclit, care nu recunoscuse existenţa a nimic permanent, şi fără a coborî în făgaşurile stranii ale eleatismului, care, în chip absurd şi nebunesc – ca să folosim expresia lui Aristotel –, negase *existbidem,* vol. II, *1,* p. 380.

tenta reală a schimbării şi a mişcării. Rămânând, asemenea lui Empedocle, pe poziţiile materialismului ionienilor, şi în condiţiile istorice date ducând la suprema lui împlinire acel materialism, Leu-cip şi Democrit au elaborat o concepţie asupra structurii materiei prin care, de acord cu Heraclit, ei recunosc faptul – de experienţă general omenească – că atât formele de existenţă luate în particular cât şi existenţa considerată ca un tot au fost, sunt şi vor fi în eternă prefacere. În acelaşi timp însă, abderitanii atomişti au susţinut că există totuşi forme de existenţă, particule de materie imperceptibile (atât sunt de mici), absolut imuabile cantitativ şi calitativ. În acest punct al concepţiilor lor, ei se găseau în principiu pe acelaşi plan de gândire cu

Empedocle. Deosebirea ce îi despărţea de filosoful din Agrigent era că, în timp ce, pentru acesta existau patru „respectiv şase feluri de corpuscule materiale, care ca atare se deosebesc calitativ unele de altele, pentru atomiştii Leucip – Democrit nu există calitativ decât un singur fel de corpuscule materiale. Căci din punctul de vedere al conţinutului lor, adică al calităţii lor, toţi atolii sunt la fel; ei nu diferă decât în privinţa *for-xei, poziţiei,* a *ordinii* în care sunt aşezaţi, a *mărimii* şi a *greutăţii* lor. Aceste din urmă determinaţii Democrit nu le-a considerat însă ca esenţiale. Afirmând că atomii sunt aboslut neschimbători, netransformabili, eterni, indestructibili, – întocmai ca „rădăcinile" lui Empedocle ori „seminţele" lui Anaxagora – atomiştii, asemenea acum numiţilor gânditori, autori de teorii susţinând structura corpusculară a materiei, au transpus asupra unor corpuscule de materie, asupra unor „plinuri" absolute, notele determinante, însuşirile care defineau „realitatea adevărată", „unitatea", *sfairos-ul* la Parmenide. De aici legătura – legătură care nu priveşte decât o latură a problemei, evident – pe care atât textul lui Theoplirast cât şi cel al lui Aristotel – mai înainte reproduse – o fac între eleatism şi atomism. Aceleaşi texte însă, şi multe altele aristotelice scot în evidenţă şi *deosebirea radicală* care îi desparte pe cei doi gânditori din Abdera de eleaţi, deosebire care face ca cele două concepţii, cea atomistă şi cea eleată, să se găsească pe linii de gândire absolut contrare şi să oglindească pe plan ideologic-abstract, fiecare din ele, aspiraţiile şi interesele unor pături

sociale opuse şi în luptă una cu alta. Această deosebire, săpătoare de prăpastie despărţitoare între cele două concepţii, este determinată de faptul că *vidul,* identificat de către eleaţi cu neexistenţa şi deci negat, este considerat de atomişti ca real, ca existent şi, alăturea de „plin", ca a doua formă de existenţă care se găseşte la rădăcina tuturor lucrurilor. În al doilea rând, deosebirea radicală de care vorbim provine din faptul că atomiştii, reaşezându-se pe vechile poziţii – şi ştiinţificele poziţii**67** – de gândire ale milesienilor şi ale lui Heraclit, au susţinut că particulele de materie, atomii eterni, se găsesc în mişcare din veşnicie, şi în veşnicie. Iată de ce, deşi conform unui text aristotelic atomiştii ar fi considerat vidul drept cauză ultimă a mişcării, în ce ne priveşte noi nu credem că Democrit şi-ar fi pus această problemă prethalesiană. Poziţiile fundamentale cât şi spiritul doctrinei democriteiene ne fac să susţinem că marele abderitan nu şi-a pus această problemă. De altfel, textele autentice rămase de la Democrit nu ne arată de fel că acesta şi-ar fi pus-o. În sfârşit, Aristotel, care a considerat această pseudoproblemă ca pe una ce aparţine ştiinţei – şi căreia, cum vom vedea la locul potrivit, i-a şi „găsit" celebra „dez

**67** În paginile anterioare z prezentului curs am afirmat că această poziţie a milezienilor este una dintre cele mai mari – poate cea mai mare – cuceriri ştiinţifice ale lor.

legare" a primului motor, Dumnezeu –,

Aristotel, în *Fizica**68*** sa, ca şi în *Metafizica* sa, aduce un argument care infirmă afirmaţia sa de adineaori şi sprijină ceea ce susţinem noi: atomiştii – scrie Stagiritul –, nu ne spun nici de ce există mişcare, nici ce este ea, nici dacă se produce aşa sau aşa, nici care este cauza ei**” 69**.

Înainte de a împinge mai departe analizele şi consideraţiile noastre, să mai reproducem două texte informative provenind de la Simplicius:

„Demoerit socoteşte că natura (materia) lucrurilor eterne constă într-o mulţime de mici substanţe infinite ca număr. Pentru ele presupune (existenţa) unui alt spaţiu, infinit ca întindere. El numeşte acest spaţiu cu următoarele denumiri: «vid», «non-ceva», «apeiron». Cât despre fiecare din aceste substanţe <foloseşte> cuvintele «existent» şi «solid» şi «real». Consideră că substanţele sunt într-atât de mici încât scapă puterii noastre de percepţie. Posedă cele mai felurite forme şi configuraţii şi diferă între ele în ce priveşte mărimea. Din aceste substanţe se ivesc şi se constituie, pnin agregare, întocmai că din elementele <primor diale> corpurile perceptibile cu simţul vederii şi cu celelalte simţuri. În vid ele se ciocnesc şi se deplasează conform principiului neasemănării lor şi a celorlalte deosebiri deja menţionate… ***u70***.

„Foarte aproape de învăţăturile lui (Leucippos), şi discipolul acestuia, Democrit din Abdera, a aşezat ca principii primordiale plinul şi golul, pe care le numea existentul şi nonexistentul. (Aceş-**68** *Ibid*

**68** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 435. *Ibidem,* vol. II, 1, p. 386. *Ibidem,* vol. II, I, p. 425.

tia doi), postulând ca materie a lucrurilor existente atomii, <cred> că toate celelalte se nasc prin deosebirile dintre atomi. Care deosebiri sunt în număr de trei: măsura, orientarea (direcţia) şi conexiunea, cu alte cuvinte: configuraţia, poziţia şi ordinea... Ei mai afirmă că numărul figurilor atomilor este nesfârşit, argumentând că nu există vreun motiv ca o anumită figură să fie mai degrabă aşa cum este faţă de oricare alta. Iată deci motivaţia pe care o dau ei pentru infinitate**”** **71**.

Prin urmare, conform concepţiei atomiste, realitatea este constituită din ceea ce Democrit numea „ceva”, din atomi şi din ceea ce el numea *„non-ceva”,* din vid. Atomii şi vidul, formând fondul ultim şi adevărat al realităţii, sunt obiectul adevărat al cunoaşterii *„autentice”,* în timp ce calităţile sensibile ale lucrurilor nu pot fi decât obiectul unei cunoaşteri *„obscure”.*

Atomii având toţi acelaşi conţinut, aceeaşi natură, fără nicio diversitate calitativă, neputând fi schimbaţi nici calitativ, nici cânta ta tv, neputând fi divizaţi, diversitatea formelor de existenţă şi diferenţele calitative ale lucrurilor sunt explicate prin *amestecul* atomilor. Şi în teoria empedocleiană a materiei a fost vorba de amestec, de amestecul în proporţii diferite şi infinit de variate al celor patru respectiv şase „rădăcini”; şi aici, în doctrina ato-mistă, diferenţele calitative ale formelor de existenţă au drept cauză determinantă tot infinit de variate amestecuri de

atomii, nu deosebiţi calitativ unii de alţi, cum erau „rădăcinile” lui Empedocle, deosebiţi însă ca formă, care poate fi oricum, ca poziţie, ca ordine, ca mărime. Schimbările în lucruri se datoresc schimbării relaţiilor dintre atomi, diferite de acum amintitele însuşiri ale lor, de toate sau numai de o parte dintre ele. Apariţia şi

*71 Ibidem,* vol. II, 1, *p.* 426 – 427.

dispariţia lucrurilor au drept cauze producătoare schimbarea amestecului atomilor care le compun, mai exact schimbarea legăturilor dintre aceşti a-tomi. Natura este o imensă, o infinită totalitate de atomi, corpuscule necreate, inalterabile, indestructibile, în număr nemărginit, care prin mişcările lor infinit de variate şi prin amestecurile lor produc tot ce există şi tot ce va exista vreodată.

Să remarcăm mai departe că toate însuşirile atribuite de Leucip şi Democrit atomilor sunt analitic deductibile din întindere. Prin doctrina atomistă, materialismul elen, angajat deja la Empedocle în direcţie mecanicistă, atinge punctul culminant al acestei direcţii. El caută, în principiu, să explice *toate prefacerile calitative ce au loc în univers prin schimbări de natură pur cantitativă,* adică prin deplasări, în spaţiu, de particule materiale absolut nediferenţiate calitativ, diferenţiate numai cantitativ, adică prin forma, poziţia, ordinea şi mărimea lor. În *Despre generaţie şi corupţie**72**,* precum şi în *Fizica**73*** şi *Metafizica**74*** sa, Aristotel face observaţia că la baza concepţiei lui Democrit asupra structurii

realităţii a mai rămas totuşi o diferenţă – ba chiar o opoziţie – calitativă, aceea dintre *plin şi vid,* dintre atomii absolut impenetrabili şi vidul absolut penetrabil. Dar, cu toată această strecurare oarecum pe furiş a calităţii într-un sistem de gândire care, în principiu, o alunga, atomismul democri-teian reprezintă efortul cel mai hotărât, mai conştient şi mai intransigent pe care gândirea antică grecească l-a făcut ca să explice devenirea pe bază strict mecanicistă.

Am văzut că în concepţia democriteiană numărul formelor atomilor este infinit de mare, pentru că, susţineau Leucip-Democrit, nu e nicio raţiune, nici

**72** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 380 – 381.

**73** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 435.

**74** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 379.

un motiv ca acest număr să nu fie infinit de mare. Tot astfel, atomii existând din eternitate şi, alături de ei, vadul existând din veşnicie, nu există nicio raţiune ca mişcarea atomilor în vid să nu fie de totdeauna, atomii cu plinuri rezistente având în faţa lor din eternitate vidul lipsit de orice rezistenţă. Ceea ce rezistă – atomii – şi ceea ce nu rezistă – vidul – fiind coeterne, coeternă este şi mişcarea celor dintâi în vid. Prin urmare, cauza ultimă a mişcării – dacă e vorba să fie ridicată o astfel de problemă – îşi găseşte în doctrina atomistă o soluţie mecanicistă – cauza mişcării fiind de natură pur mecanică, şi nu finală, cum va fi ea

în sistemul filosofic al lui Aristotel.

În această ordine de idei, să reţinem faptul important că, între gânditorii materialişti eleni despre care am vorbit până acum, atomiştii sunt cei dintâi care au dat *formă de principiu* ideii cauzalităţii eficiente, aplicată în fapt – cum am văzut – de către toţi filosofii care formează linia de gândire numită de Lenin „linia lui Democrit”. Am constatat în cursul tuturor expunerilor noastre despre aceşti filosofi că gânditorii care se găsesc pe acum amintita linie au repudiat efectiv conceptul de cauză finală şi, în principiu, au *năzuit* să recurgă în explicaţiile lor la cauze eficiente, naturale. Ca unii a căror filosofie explica ideologia unei pături sociale progresiste, interesată în cunoaşterea reală a naturii, pentru că interesată în mărirea producţiei, gânditorii acestei linii au repudiat pseudoexplicaţiile idealiste ale lucrurilor, „explicaţii” date de purtătorii de cuvânt ai păturii aristocraţiei agrare, „explicaţii” care recurgeau la cauze finale, antropomorfe, la miracol şi creaţionism. Şi gânditorii materialişti despre care am vorbit în le**e-l**

ţiile precedente au respins explicaţia lumii din perspectiva unui plan divin, şi ei au considerat universul ca format din fenomene ce se înlănţuiesc cauzal şi fără posibilitate de întrerupere arbitrară ori miraculoasă a desfăşurării cauzale. Astfel încât Leucip – Democrit nu sunt în această latură a doctrinei lor decât continuatorii marilor materialişti care i-au precedat. Există totuşi între ei şi precursorii lor o deosebire notabilă. Aceştia

din urmă au gândit şi procedat în felul acum reamintit efectiv, *de fapt,* nu însă conduşi de procedeele lor juste ca de unele ce se condensau într-un *principiu* călăuzitor deplin conştient. *Prin Leucip – Democrit, procedeele de investigaţie şi interpretare a naturii aplicate efectiv* de către toţi gânditorii materialişti analizaţi până acum de noi devin principiu de *conduită a inteligenţei oare vrea să cunoască şi să priceapă natura aşa cum este ea în realitate,* adică nedeformată, nepătată de elementele mistice, obscuratiste ale antropomorfismului idealist. În această ordine de lucruri, este de remarcat că ideea determinismului universal şi-a găsit expresia principială într-un fragment autentic – de altfel singurul fragment – ce ne-a parvenit de la Leucip: „Leucippos spune că totul se întâmplă potrivit cu o necesitate care e una şi aceeaşi cu destinul” 75. „Unii – scrie Aristotel, referindu-se la atomişti – stau la îndoială dacă există sau nu hazardul, căci ei pretind că nimic nu se petrece datorită hazardului, ci că pentru toate despre câte spunem că se ivesc spontan sau prin hazard există neapărat o oauză determinantă” 76.

O astfel de concepţie, excludea nu numai finalitatea din orice explicaţie ştiinţifică a lucrurilor, ci

75 *Ibidem,* vod. II, 1, p. 393.

76 *Ibidem,* vol. II, 1, p. 439.

medievale ea nu *lăsa]* Piar *tării* no – Pihice. Ca deosebire e

Ca fâforţi de concepe

**faso]** **ţ** de orz cu cele de orz şi cele de grâu cu cele de grâu; pe plajă, prin bătaia valurilor, pietricele lunguleţe se adună în grămezi cu pietricele lunguleţe de acelaşi tip, iar cele rotunde cu pietricele rotunde, ca şi cum ar exista o forţă anume a asemănării lucrurilor care le determină să se grupeze laolaltă**”** **78**. Unele dintre aceste grupări iniţiale de atomi se fixează ca atare, dând naştere primelor mari mase materiale numite pământ, apă, aer, foc.

Iată, în privinţa aceasta, între multe altele, un text provenind de la un autor antic: „Cei care admit atomii sub forma unor corpuri extrem de mici, indestructibile, în număr nesfârşit, precum şi existenţa unui spaţiu gol (vidul) nelimitat ea întindere, susţin că aceşti atomi se mişcă, în acest spaţiu gol, la întâmplare, ciocnindu-se unii cu alţii, cum se nimereşte, datorită impulsului necontrolat prin care se deplasează. Având o configuraţie diferită, atomii se agregă (se agaţă) unii de alţii, intrând în contact strâns, şi astfel se săvârşeşte apariţia lumii, a celor ce se află în lume, mai mult *încă,* a unor lumi infinite ca număr. Epicur şi Democrit sunt adepţii acestei doctrine. Singura deosebire dintre învăţăturile lor constă în faptul că unul (Epicur) susţine că toţi atomii sunt de extremă micime şi din această *cauză* imperceptibili, în vreme ce celălalt (Democrit) admite şi existenţa unor a-tomi foarte mari. Că există atomi sunt de acord amândoi şi îi numesc

astfel din cauza masei lor so-li de care nu mai poate fi divizată” **79**.

La Anaximandru din Milet, procesul prin care iau naştere şi dispar lumile era încă exprimat sub forma mistică a ispăşirii unor nedreptăţi pe care diversele forme de existenţă şi le fac lor, şi oricum şi totalităţii cosmice din care s-au desprins.

**78** *Ibidem,* vol. II, p. 518 – 519.

**79** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 428 – 429.

Pentru a descrie acelaşi proces al veşnicei deveniri cosmice, Democrit materialistul nu a mai recurs, ca materialistul milezian acum amintit, la forme de expresie ce nu se potriveau cu atmosfera de ansamblu a unei doctrine materialiste animată de cel mai autentic spirit ştiinţific, ci a exprimat lucrurile simipu şi limpede, vorbind Ue un proces a cărui natură pur materială nu mai e voalată de nicio formă de expresie care ar împinge gândirea sa, alunece pe poziţii de mişcare antropomorfe, nema-/terialiste, neştiinţifice. Universul fiind în veşnică, transformare, este inevitabil ca în timp ce în anume porţiuni ale spaţiului infinit, noi lumi sunt în curs de formare sau de înflorire, în alte porţiuni ale acestuia să intre în proces de dezagregare, ori să dispară, alte lumi.

În această grandioasă concepţie, care premerge cu milenii vederilor actualei ştiinţe astronomice, era, evident, implicată şi ideea că, deoarece lumile, toate câte sunt, deci şi aceea în care ne aflăm noi, sunt supuse aceleiaşi inexorabile legi a devenirii, nu există lume

privilegiată, cum jsuştineau religiile, cosmogoniile jpreştiinţifice şi doctrinele idealiste, care făceau din Pământ, şi implicit din om, centru al universului.

Tot aici, în această concepţie, era cuprinsă şi ideea unităţii de structură materială a universului. Ideea aceasta era de altfel fundamentată şi prin poziţiile de bază ale doctrinei democriteiene generale despre natură şi legile mişcării materiei.

Să trecem acum la examinarea elementelor de teorie a cunoaşterii, care se găsesc fie în fragmentele directe rămase de la Democrit, fie în textele informatoare indirecte, provenite de la diverşi autori antici care au vorbit mai amplu sau numai în trecere despre filqsofia marelui abderitan. Cine citeşte unele dintre fragmentele autentice fără să le confrunte între ele, şi mai ales fără să le lege de poziţiile fundamentale ţi generale ale doctrinei democriteicne, poate uşor aluneca spre opinia că Democrit ar fi fost sceptic, sau că teoria cunoaşterii elaborată de el ar conţine şi unele elemente de gândire idealiste, ori deschizătoare de căi **idealismului.**

Ca mulţi alţi filosofi eleni rare l-au **precedat** – materialişti şi idealişti, deopotrivă –, Democrit a făcut distincţie între cunoaşterea furnizată de datele simţurilor şi cunoaşterea raţională. Pe cea din tâi el a numit-o „întunecată”, pe cea din urmă „adevărată”. Mai departe, **Democrit,** pornind de la constatarea că senzaţiile *variază* după vârsta şi diversele şi variatele stări sufleteşti ale subiectului cunoscător, a tras concluzia că anume calităţi sensibile ale lucrurilor sunt pătate de

subiectivitate, nu sunt „după natură”.

Dar, privite lucrurile mai de aproape şi intrate textele unde sunt expuse aceste concepţii în ansamblul doctrinei **lui** Democrit, iată care este adevărul.

Cunoaşterea „întunecată”, adică cea furnizată de simţuri, nu se reduce, conform concepţiei democri-teiene, la simple stări de conştiinţă rupte de obiectul exterior pe care e7 e voiau să fi oglindească, şi pe care ele îl oglindesc în mod obscur, dar îl oglindesc. Şi apoi, după Democrit rolul raţiunii este tocmai acela de a prelucra şi completa datele furnizate de simţuri. Ca atare, raţiunea nu e **izvor** de cunoaştere opus sau chiar duşman simţurilor, cum e cazul la idealistul **Platon.** Ci ea se sprijină pe datele furnizate de simţuri, ca un organ în stare să pătrundă în miezul lucrurilor, în lumea atomilor, adică acolo unde simţurile nu puteau străbate: „... cri de câte ori cunoaşterea obscură nu se dovedeşte în stare nici să vadă în amănunţime, nici să audă, nici să miroase, nici să guste, nici să perceapă pe calea pipăitului, <în acest caz trebuie să împingem cercetarea – ne spune un **text** păstrat la Sextus Empiricus – într-un domeniu mai subtil încă, când intră în funcţie cunoaşterea autentică, deoarece posedă un organ mult mai fin de cunoaştere” (fragmentul II) **80**. Prin urmare, reiese atât din poziţiile fundamentale ale doctrinei atomiste, **cât şi** din diversele texte analizate cu pătrundere critică, că **potrivit** teoriei **cunoaşterii** democriteiene percepţia este determinată de

lumea exterioară.

Cum aminteam adineaori, distincţia între cunoaşterea sensibilă şi cea raţională nu este o descoperire democriteiană. Ea a fost familiară şi celorlalţi filosofi eleni, premergători **lui** Democrit, filosofi materialişti ca şi filosofi idealişti. Numai că aceştia din urmă au clădit pe această distincţie argumente împotriva valabilităţii cunoaşterii sensibile, repudiind-o parţial sau total, declarând dacele ei ca iluzie deşartă. Pornind de la această dis (tincţie curentă, din care idealiştii au scos motiv, e de scepticism, Democrit – care e cel dintâi gânditor grec de primă mărime ce a elaborat deplin conştient o teorie a cunoaşterii – a căutat să lege lumea pe care ne-o furnizează cunoaşterea senzorială de o lume a substanţelor materiale, obiective în sens absolut, de lumea atomilor. Printr-un efort susţinut cu putere şi consecvenţă, marele gânditor a năzuit să demonstreze că proprietăţile sensibile ale lucrurilor sunt în ultimă analiză determinate de proprietăţile lor obiective, corporale, adi – că de fermele, de poliţiile, mărimile şi ordinea atomilor ce compun un lucru oarecare.

Iată două din numeroasele teste din care reiese limpede că Democrit, considerând senzaţiile – per

**80** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 495.

cepţiile, calităţile sensibile ale lucrurilor – *ca efecte detefminate de lumea obiectiva,* de lumea atomilor, nu a lăsat nici cea mai mică, uşiţă pe care să se furişeze idealismul în cadrele doctrinei

sale materialiste: „... <după părerea lui> culorile apar în funcţie de schimbarea poziţiei <atomilor>**81**”. „Democrit stabileşte fiecărei umori (fiecărui suc, gust, din bolul alimentar) o anumită «configuraţie» ea atomului>; el este de părere că dulcele (respectiv atomul care provoacă gustul dulce) este rotund şi de mărime potrivită; acrul-astringent este de o formă mare, aspru, cu multe colţuri, fără contur rotunjit; acrul-ascuţit (acid), după cum îşi are numele, are muchii ascuţite; gustul caustic provine din atomi> rotunzi, subţiri, unghiulari şi încovoiaţi; cel sărat <din atomi> unghiulari, de mărime medie, cu suprafeţe oblice şi de proporţii egale; cel amar <din atomi> rotunzi, netezi, având obâicitate uniformă, de mărime redusă; gustul gras, <din atomi> subţiri, rotunzi şi mici” **82** (Theo-phrast).

Texte informative ca acestea şi multe altele asemănătoare stabilesc în mod lămurit relaţii de dependenţa între ceea ce e real, obiectiv, material – atomii şi calităţile sensibile ale lucrurilor – şi percepţie. Trăsătura fundamentală a materialisim ului democriteian constă în marea lui încercare de a explica toate diferenţele calitative ale lucrurilor prin diferenţe cantitative, că cele dintâi sunt în funcţie de acestea din urmă. La. baza întregii teorii a atomilor stă doar efortul conştient şi susţinut cu forţă de a arăta că toate senzaţiile noastre derivă din diversele configuraţii ale inepuizabil de variatelor conglomerate de atomi, că derivă deci din lumea din afara conştiinţei.

**81** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 457.

«– *Ibidem,* vol. II, 1, p. 458 – 459.

Că aşa stau lucrurile reiese şi din teoria „efigiilor” sau a imaginilor elaborată de Democrit. Asemenea lui Empedocle care, ne amintim, susţinuse teoria emanaţiilor particulelor infime de – materie, Democrit a învăţat că senzaţia se naşte în urma faptului că de pe corpuri se desprind, ca nişte solzi, efigii care pătrund în organele senzoriale, unde întâlnesc emanaţii pornite din aceste organe. Prin urmare, conform doctrinei democriteiene, senzaţia este un proces de *contact,* cum era ea, de altfel, ia Empedocle. Şi, ca atare, fără pătrunderea în organele senzoriale a efigiilor materiale venite din lumea externă, obiectivă, nu, există senzaţie. Reprobarea pe care o conţine un text aristotelic – *De sensu* – confirmă cele spuse acum. Iată textul: „Democrit şi cei mai mulţi filosofi ai naturii, câţi vorbesc despre percepţia senzorială săvârşesc un lucru cu totul absurd, căci admit că tot ceea ce este perceput este urmarea unei atingeri. Dacă aşa ar sta lucrurile, este evident că fiecare din celelalte percepţii este un fel de atingere”.**83**

Prin urmare, cum ne arată şi termenul de „contact” folosit just de Stagirit, senzaţia este efectul unei legături care s-a stabilit între lumea materială independentă de conştiinţă şi aceasta. Conform doctrinei sănătoase a materialistului Democrit, fără această legătură nu se nasc nici percepţiile şi nici ideile. Deci, conform concepţiei gnoseologice democriteiene, lumea obiectivă este izvorul prim al cunoaşterii, ea fiind izvorul percepţiilor. Acesta este faptul important care

trebuie reţinut, şi care ne arată în chip lămurit că felul cum a conceput marele gânditor materialist natura cunoaşterii nu contrazice nicidecum teoria sa generaia asupra naturii realităţii materiale.

*Ibidem,* vol. II, 1, p. 456.

Este adevărat că prin declaraţiile lui că gustul, mirosul, culoarea etc. – adică ceea ce mai târziu vor fi numite calităţi secundare ale lucrurilor – sunt „convenţie" şi nu „natură", Democrit a susţinut că în porţiunea iniţială a desfăşurării procesului cognitiv intervine în oarecare măsură şi elementul subiectiv; nu e însă mai puţin adevărat că în concepţia **democriteiană** rolul şi rostul gândirii raţionale este tocmai acela de a prelucra materialul furnizat de simţuri şi de a înlătura în cursul acestei prelucrări elementul subiectiv.

Un text cuprins în opera marelui rr, edic Galen *Despre **meâiciiya** empirică,* text care ne-a păstrat şi două fragmente democriteiene autentice, confirmă şi lămureşte cele susţinute de noi în precedenta analiză: „Cel care, de fapt, nu poate stabili niciun principiu fără a ţine seama de evidenţa senzorială, cum de poate fi crezut când prinde curaj şi vorbeşte plin de dispreţ despre această evidenţă de la care şi-a stabilit principiile?" – scrie Galen. Şi continuă: „Democrit, care a observat acest lucru, ori de câte ori înfiera lumea fenomenelor senzoriale spunând «culoarea, dulcele, amarul sunt definite *nomb; etee* există numai atomi şi **vid» –,** punea simţurile să grăiască astfel către raţiune: «sărman cuget, care de la noi îţi iei opiniile, tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbuşirea»" **84**.

Încă o dată deci, ceea ce importă şi ceea ce se degajă din linia generală şi (fundamentală a teoriei cunoaşterii democriteene este faptul de netăgăduit că autorul ei, consecvent cu bazele materialiste ale gândirii sale, a susţinut că cunoaşterea – rezultat al colaborării simţurilor cu gândirea raţională – pătrunde în miezul lucrurilor, că percep-*Ibidem,* vol. II, 1, p. 515

ţi-a prelucrată şi controlată de raţiune, oglindeşte lumea realităţii obiective.

Iată de ce nota de îndoială ce pare a se desprinde din unele fragmente democriteiene, departe de a fi semnul unui scepticism – pe care Sextus Empiricus**85**, scepticul, şi unii comentatori moderni ar fi dorit să îl descopere la Democrit –, este numai ecoul unei nemulţumiri în faţa stării prezente a cunoaşterii. Nemulţumire exprimată de un cercetător care, e adevărat, exclamă că adevărul este ascuns în adâncime şi că el este inaccesibil; **ZG** clar numai pentru moment, căci cel ce ştie cu certitudine că în realitate „există doar atomi şi vid**”** **87** (vezi mai sus, textul păstrat la Galen), n-a avut nicio clipă de îndoială că această realitate poate fi cunoscută. Cu alte cuvinte, nemulţumirea lui Democrit faţă de ceea ce cunoştea şi de cât cunoştea nu trebuie confundată cu disperarea scepticismului, căci ea nu e decât expresia spiritului critic de care se lăsa condusă mintea marelui cm de ştiinţă din Abdera.

Democrit nu s-a îndoit nicio clipă, şi nici în cea mai mică măsură, de existenţa obiectivă a atomilor şi a vidului. În această privinţă, toate textele şi toate informaţiile concordă. Dar

Democrit nu s-a îndoit nici de existenţa reală >a proprietăţilor corpurilor, căci, în ultimă analiză, toată doctrina lui nu ţinteşte oare să explice aceste proprietăţi ale corpurilor ca determinate de elemente, de cauze obiective, adică de mişcările atomilor? Privită din această perspectivă, doctrina clemocrits-ianã ne apare ca cel mai conştient şi metod; e e**r**ort

**3** – Şi iarăşi spune: am expus desluşit, în nenumărate rânduri, că nu putem cunoaşte etee cum este sau nu este ira fiecărui lucru" – *ibidem,* vol. II, 1, p. 494.

**86**. Cu adevărat nu ştim nimic, căci adevărul este în adâncuri – Diog. Laert IX, 72, *ibidem,* vol. II, 1, p. 510.

**87** *Ibidzm* vol. II, 1, p. 512.

făcut de gândirea elenă antică de a determina sus-amintitele cauze, fcauze care, acţionând şi prin mijlocirea factorului subiectiv, pot produce efecte variabile, fapt ce nu îndreptăţeşte însă niciun fel, de scepticism.

Astfel, teoria cunoaşterii elaborată de Democrit, asemenea concepţiei şale generale despre realitate, a fost opera unui purtător de cuvânt al păturii sociale în ascensiune a democraţiei sclavagiste elene. Ca atare, ea exprima optimismul epistemologic ai, acestei păturі, care era convinsă că natura poate fi cunoscută, şi prin cunoaştere poate fi utilizată în folosul omului, credinţă pe care negustorii ce

compuneau aceea pătură o scoteau din practica lor zilnică, ce se dovedea atât de eficace.

Printre fragmentele ce ne-au parvenit din vasta operă democriteiană, cele mai numeroase sunt cele care conţin reflexii de natură etică; unele dintre ele se referă la politică, altele la educaţie.

Iată câteva din categoria acestora din urmă. „Natura şi educaţia sunt ceva asemănător. Căci educaţia desăvârşeşte formarea omului, dar, prin această acţiune, modelează şi natura” **88**. „Nici arta, nici înţelepciunea nu pot fi însuşite dacă cineva nu-şi dă osteneala să le înveţe” **89**. „Abilitatea celor mai mulţi provine din practică şi nu din talent” **90**(Fragmentele 35,59,242). Reiese, chiar şi numai din acum citatele fragmente, că importanţa pe care gânditorul materialist şi progresist din Abdera a atribuit-o educaţiei a fost mare. Dar, cum vom vedea la locul potrivit, mare a fost rolul pe care

**88** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 504. ***&*** *Ibidem,* vol. II, 1, p. 50**6.1J0** *Ibidem,* ivol. II, 1, p. 528.

— Au acordat educaţiei şi reacţionarii idealişti Socrate şi Platon. Dar, în timp ce aceştia recunoşteau dreptul la educaţie numai aşa-numitelor „elite” dominante şi exploatatoare, „elite” singure posesoare ale unor calităţi ereditare, Democrit, purtător de cuvânt al democraţiei sclavagiste, era de convirfgerea că orice cetăţean are dreptul de a primi instrucţie şi educaţie, pentru că orice cetăţean îşi poate

dezvolta prin educaţie însuşirile şi îşi poate câştiga prin destoinicie calităţi **noi**. În consecinţă, marele gânditor a combătut idealul de educaţie formulat de ideologii aristocraţiei reacţionare, care nu vedeau în opera educativă pe care o preconizau decât un mijloc de întărire a păturilor sociale conservatoare şi de reinstaurare a dominaţiei economice şi politice a acestora. Ca ideolog al păturii progresiste a clasei stăpâinitorilor de sclavi, pătură interesată de lărgirea cunoaşterii naturii şi în răspândirea culturii în cercuri cetăţeneşti cât mai cuprinzătoare, Democrit a înţeles importanţa pe care o are educaţia şi învăţătura în pregătirea profesională a acelei pături sociale progresiste.

Dar, cu toate că concepţiile lui Democrit în materie de educaţie sunt la un nivel incomparabil mai înalt, mai avansat decât ideile pedagogice ale contemporanului său Socrate, cu toate că, în condiţiile istorice date, concepţiile democriteiene în domeniul educaţiei sunt progresiste în grad mare, ele sufăr totuşi de limitările şi insuficienţele determinate de poziţia de clasă a marelui gânditor. Şi anume: în niciunul din fragmentele ce ne-au parvenit nu se găseşte exprimată ideea că educaţia şi învăţătura ar fi un drept al omului ca atare, un drept al tuturor oamenilor, deci şi al sclavilor, nu numai al cetăţenilor liberi…

De aceleaşi limitări, determinate de aceeaşi poziţie de clasă a filosofului nostru, suferă şi etica democriteiană. Concluzia generală ce se degajă din citirea numeroaselor fragmente cu conţinut etic este că doctrina democriteiană în această

materie reprezintă o concepţie neasemănat superioară eticii socrato-pâatoniciene. Aceasta, fiind o etică a „elitelor” prin naştere şi avere, era o doctrină hotărât şi intransigent reacţionară. Etica lui Democrit, dimpotrivă, oglindeşte idealurile morale ale păturii sociale progresiste pe care o reprezenta el. Ca atare, ea proslăveşte activitatea, iniţiativa individuală, energia şi meritul personal, făcând din fericirea insului uman scop suprem al existenţei omeneşti. Buna dispoziţie, echilibrul sufletesc realizat de liniştea sufletească, despre care vorbesc la fiecare pas fragmentele democriteiene, sunt ţeluri de viaţă mărginite, egoiste. Ele oglindesc orizontul moral destul de strâmt al păturii de negustori, armatori şi proprietari de ateliere meşteşugăreşti, pătură al cărei purtător de cuvânt a fost, şi în acest domeniu, materialistul Democrit.

Incontestabil superioară moralei aristocraţiei agrare, morala lui Democrit este totuşi şi ea numai morala unei pături sociale care îşi trăgea puterea şi existenţa din exploatarea mulţimilor de sclavi şi a sărăcimii zise „libere”. Astfel încât onestitatea şi curăţenia morală pe care le cere Democrit păturii sociale al cărei purtător de cuvânt era, nu sunt decât deziderate fără posibilitatea de a deveni realităţi aievea în condiţiile istorice concrete date, adică într-o orânduire socială în cadrele căreia şi categoriile sociale cele mai progresiste trăiau şi se îmbogăţeau din exploatarea muncii sclavilor şi a sărăcimii…

Remarcăm că atenţia acordată de marele

gânditor materialist problemelor de etică a fost generală 302

epocii în care a trăit el, Democrit fiind, cum observam ce\ca mai înainte, contemporan cu sofiştii şi cu Socrate.

*

Asemenea multora dintre sofişti şi altor contemporani ai săi, Democrit a elaborat şi o teorie referitor ia originea limbajului, şi alta cu privire la originea societăţii omeneşti. În timp ce privitor la originea limbajului a aderat la concepţia conform căreia limbajul ar fi de natură convenţională, în legătură cu problema originii societăţii şi civilizaţiei a susţinut concepţia sănătoasă şi confirmată ulterior de ştiinţă că societatea civilizată este rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice. În această propăşire, lupta pentru existenţă şi practica dezvoltată treptat în tehnică productivă – „nevoia", zicea Democrit – au jucat rol hotărâtor.

ÎNDRUMĂRI BZ3LIOGRAFICE

Pentru studiul gândirii filosofice şi ştiinţifice a popoarelor Orientului Antic se recomandă cu folos şi astăzi: Paul Masson-Oursel, *La philosophie en Orient,* Paris, Librairie Felix Alean, 1938, apărută ca fascicul **suplimentar** în E. Brehier, *Histoire de la philosophie,* Paris, Librairie Felix Alean, f.a; de asemenea este încă utilă lucrarea **lui** Abel Rey, *La science orientale avânt Ies Grecs,* Paris, Editions Albin Michel 1925.

Fragmentele originale ale primilor gânditori greci au fost adunate şi editate de H. Diels sub titlul *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I – III,

apărută în primă ediţie în 1003, refăcută şi completată de W. Kranz, începând cu ediţia a V-a 1935 – 1937. Acest volum stă la baza tuturor traducerilor şi ediţiilor ulterioare.

Pentru cunoaşterea de ansamblu a întregii dezvoltări a gândirii filosofice greceşti rămâne încă valabilă monumentala sinteză elaborată în a doua jumătate a secolului trecut, retipărită de atunci în mai multe ediţii, de Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* Alte lucrări cu caracter de sinteză: Ł Brehier, *Histoire de la philosophie,* Paris, Librairie Felix Alean, f.a; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.* Paris, Editions Albin Michel, 1932; ediţiile, mai multe la număr, ale lucrărilor: A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne,* A. Fouillee, *Histoire de la philosophie,* W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosojihie* şi *Geschichte der antiken Philosophie.* De o deosebită importanţă sunt lucrările, devenite clasice în literatura de specialitate, ale lui T, Gomperz, *Griechische Denker,* în traducere franceză *Les penseurs de la Grece,* Paris, Payot, 1928, I – II; E. Rohde, *Psyche,* în traducere franceză *Psyche,* Paris, Payot, 1928. Pentru presocratici: J. Burnet, *L'aurore de la philosophie Grecque,* Paris, Payot, 1919; P.M. Schuh *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris, P.U.F., 1949. A. Rivaud, *Le probleme du devenir et la notion de la matiere dans la philosophie grecque jusqu a Theophrast,* Paris, Felix Alean, 1906.

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI MEDIEVALE

ÎNTEODUCEBE

Pornind de la atât de fecunda ido? a marxismului că orice mare epocă **istorică *trebuie*** explicată şi **înţeleasă** prin structura sa economică-socială şi prin contradicţiile acestei structuri, vom încerca în cele ce urmează să explicăm trăsăturii esenţiale ale filosofiei medievale cu ajutorul acestui principiu.

Ca orice epocă cu trăsături atât de proprii, de caracteristice, şi evul mediu arată o linie de creştere, un punct de apogeu şi o pantă de declin şi disoluţie. Unde începe şi unde sfârşeşte precis această linie nu se poate determina mecanic. Soluţiile de continuitate istorică despre cară vorbesc unii istorici idealişti sunt simple iluzii speculative. În tratatele şi manualele de istorie se spune că evul mediu începe cu prăbuşirea Imperiului roman de apus şi sfârşeşte cu căderea Constantinopolului în stăpânire turcească. Unii istorici extind acest ev până la epoca formării statelor moderne. În ce măsură se potriveşte o astfel de limitare la materia care ne Interesează pe noi?

Pentru a răspunde la această întrebare, să degajăm mai întâi, în termeni generali de tot, – rămânând să intrăm în precizări pe măsură ce cursul **nostru** va înainta – trăsătura cea mai caracteristică a gândirii medievale. Ea trebuie prinsă în momentul în care îşi primeşte forma cea mai pregnantă, căci în acel moment îşi dezveleşte ea mai vizibil natura sa particulară. Momentul acesta istoric este secolul al XIII-lea, adică apogeul scolasticii. Ce caracterizează în chipul cel

mai izbitor gândirea medievală în acea fază a evoluţiei ei? Efortul de a cencilia elemente de gândire disparate, provenite de pe meleaguri de cultură deosebite, elemente cu neputinţă de conciliat. Aceste date ireconciliabile sunt: raţiunea şi credinţa, experienţa şi degma, clerusmul şi creştinismul, inteligibilul şi misticul.

Această particularitate ne pare a fi trăsătura dominantă a gândirii medievale, trăsătura care explică toate celelalte însuşiri mai puţin importante *Me* oi. Ar trebui, în consecinţă, să spunem că avem gândire medievală acolo unde putem ronsta-ta această notă caracteristică. Iar dacă admitem acest lucru, putem susţine, în ce priveşte începuturile, că gândirea medievală porneşte să se plămădească deja în epoca de declin şi disoluţi e a filosofiel elene antice.

Să motivăm acest punct de vedere: spre deosebire de perioada presocratică a filosofi, ei greceşti, perioadă în care gândirea elenă luptă să se elibereze de mitic şi antropomorfic, când din aceste motive ea era pe calea ce durea la constituirea ştiinţelor pozitive ale naturii, în perioada a treia, nota *antropomorfă* se accentuează tot mai mult, iar în a doua jumătate a acestei perioade ea devine dominantă prin marea cantitate de elemente mistico-ireligicase pe care gândirea greeeasă încearcă să le absoarbă. Linia aceasta de desfăşurare istorică a fost, cum am văzut în cursul de istoria filosofiei, antice, condiţionată de decadenţa economică, socială şi politică a societăţii antice. Cu dispariţia statului grec insul elen – până aici pură abstracţie politică,

căci era integrat organic în colectiv –, izolat de mediul cociai şi de natură, retras în sine, rămâne oarecum singur în faţa implacabilei realităţi, în prima jumătate a acestei perioade, acest ins izolat va căuta „salvarea” numai prin sine, şi filosofia greacă se va concentra în jurul problemelor de morală; în a doua jumătate a perioadei, procesul de disoluţie socială şi politică accentuându-se, insul acesta rupt de colectiv nu-şi va mai găsi„Salvarea” nici în sine, ci o va implora de „Sus”... **Oamenii** acestor vremi de bejenie nu vor mai cere filosofiei o teorie a lumii şi a lucrurilor reale, ci-i vor cere motive de încurajare; iar în jumătatea a doua a perioadei locul unei astfel de filosofii degradate la rol de morală îl va lua mistica religioasă. Or, nu tocmai aceasta e, în substanţă, şi trăsătura fundamentală a gândirii medievale, evul mediu nerecunoscând filosofiei alt rost de existenţă decât acela de a fi servitoare credincioasă a religiei?

Iată de ce ar trebui să spunem că, în ce ne priveşte pe noi, aici şi acum, evul mediu începe cu acele secole îndepărtate unde, sub influenţa determinantă a unor condiţii istorice materiale, obiec –, tive, se plămădeşte un climat moral specific, deosebit de cel presocratic, antipodic acestuia. Căci, în acele veacuri îndepărtate, lupta se dă, ca şi în cursul evului mediu, nu contra miticului şi a iraţionalului teologic, ci ea se duce pentru apropierea de mitic şi teologic.

*Se* pune acum întrebarea: când sfârşeşte evul mediu? El ia sfârşit cu veacurile XIV ŞI XV. Aceasta pentru că elementele de bază ale

edificiului pompos ridicat de reprezentanţii clasici ai gândirii medievale se dislocă, se disociază în cursul veacurilor amintite, iar edificiul cade în ruină.

Am făcut consideraţiile de mai sus pentru a arăta că, în istorie, soluţiile de continuitate despre care vorbesc adesea unii istorici sunt doar artificii, bune pentru a uşura expunerea, dar necorespunzătoare stării reale a faptelor.

Dar, cu toate cele mai sus spuse, este evident că expunerea materiei prezentului nostru curs nu poa

e începe decât cu secolul al VI-lea al erei noastre, dică cu ceea ce a urmat imediat după elaborarea arilor sisteme neoplatoniciene şi după apariţia perei augustiniene. Aceasta, pentru excelentul şi Jauzibilul motiv că istoria decadenţei şi disoluţiei gândirii antice elene şi gândirii patristice a fost făcută în cadrele cursului de filosofie antică. Prin urmare, cursul nostru de istorie a filosofiei medievale începe, conform obiceiului consacrat, cu secolul al VI-lea, şi sfârşeşte cu veacul al XIV-lea inclusiv.

Aminteam mai sus, în trecere, că orice mare epocă istorică trebuie explicată şi înţeleasă, conform metodei marxiste, prin structura ei economică – şi socială, cât şi prin contradicţiile specifice inerente acelei structuri… înainte de a trece la analiza critică a principalelor teme de gândire medievală, să căutăm a explica trăsăturile esenţiale ale acesteia cu ajutorul acum amintitului principiu metodologic marxist. Să examinăm adică în ce măsură concepţia teologico-idealistă a evului

mediu este condiţionată de orânduirea feudală a societăţii medievale, şi să vedem cum semnificaţia adevărată a filosofiei acestei epoci a constat *în* mereu reluatul efort al ei de a găsi. o „justificare” ideologică a ierarhiei feudale, bisericeşti şi profane, şi a exploatării claselor muncitoare, pe care această ierarhie se rezema.

Cum se ştie, orânduirea feudală a apărut pe ruinele orânduirii sclavagiste. Acest proces de transformare s-a desfăşurat în forme specifice şi în ritm diferit în diversele ţări. În apusul Europei, trecerea de ia **lumea** antică ia rea medievală a fost, cu deosebire la început, legată de o teribilă decadenţă erencirică *şi* culturală. Misticismul şi obscurantismul religios era **atotstăpânitor.** PLea şi luptele de clasă se **camuflează** în aceea **epocă** în forma religioasă a „ereziilor.

Ce caracteriza acest **tip** de organizare socială numit orfnduire feudală? Sistemul feudal a constat dintr-un ansamblu ierarhic de relaţii imediate, directe, relaţii de natură mistico-religicasă de la persoană la persoană şi de la om la sol. Relaţia lega pe feudal de oamenii „săi” era o relaţie de subordonare imediată, directă, care luase forma unei participaţii magice. Riturile periodice exprimau acest fel de identificaţie mistică.

Dar ierarhia aceasta mistico-magică disimula un vast sistem de raporturi de proprietate, raporturi foarte greu de definit limpede în termeni raţionali, juridici.

Piramida ierarhică se rezema pe sol, pe exploatarea ţărănimii, şi ea avea deci un dublu aspect: a) legături de la persoană la persoană de

natură mistico-religioasă şi b) relaţii „juridice*” de proprietate, de „drepturi”.

Se punea de-i în **faţa** conştiinţei medievale prob ema următoare, problemă iritantă şi greu de rezolvat: cum ar trebui reprezentată lumea pentru ca această ierarhie complicată, pentru ca acest sistem de relaţii personale „sare” şi de raporturi de proprietate, de „drepturi” să poată fi „justificat” în faţa conştiinţei? Cum să fie reflectată de conştiinţă ierarhia în aşa fel încât să facă inteligibile şi „justificate” atât legăturile magice ale „obligaţiilor” feudale, cât şi raporturile de proprietate, adică „drepturile” feudale?

< înainte de a face, prin intermediul arabilor, cunoştinţă cu filosofia lui Aristotel, gândirea medie-vală a încercat „justificarea” ierarhiei feudale *înm* prumutând de la neoplatonici cadrele în care aceştia elaboraseră icoana vastă a unei lumi **ierarhic** organizata. Reluate mereu de **la** capăt, de către cei «n-ai de seamă reprezentanţi ai gândirii medievale, străduinţele acestea n-au dus însă la rezultate mulţumitoare. Instrumentul ideologic potrivit pentru ezolvarea acestei probleme i l-a servit gândirii vului mediu, în epoca de apogeu a ei, **filosofia** lui **jăristotel.**

Aristotelismul s-a întemeiat, între altele, şi pe o interpretare logico-speculaiivă a ierarhiei zoologice, operă de clasificare care a format una **din** temele centrale ale cercetărilor şi speculaţiei **Sta-jjiritului.** Ierarhia animală, concepută stane de către Aristotel, îi împrumută acestuia o schemă logică, devenind în mâinile lui o *joraia* de gândire

şi un instrument de cercetare: ordinea ierarhică pe care o stabileşte logica aristotelică între concepte îşi are originea în bună măsură în zoologia Stagirituiui.

Or, prin Toma de Aquino, gândirea medievală a găsit în expresia logieo-speeulativă a ierarhiei animale expresia ideologică a ierarhiei sale umane. Transplantată pe plan speculativ cu ajutorul lui Aristotel, *ierarhia feudală a apărut în faţa conştiinţei evului mediu ca o ierarhie a substanţelor,* sau – în limbajul medieval – ierarhie a *„formelor substanţiale”,* mergând de la materia informă până la fiinţa absolută. Fiecare treaptă a scării ierarhice conţine şi implică treptele inferioare, întocmai cum, în clasificarea aristotelică, fiecare specie conţine speciile şi genurile inferioare. Pe plan social: fiecare grad ai ierarhiei feudale domină gradele inferioare, şi cuprinde „drepturile” acestora în propriile sale „drepturi”. *Raţionamentul silogistic* care Jeagă genul de specie, coborând de la acea sta la aceia, devine pentru medievali singura formă de raţionament just. Considerat ca ceva absolut, silogismul devine figura „metafizică” a orânduirii feudale.

Astfel a oglindit gândirea medievală în apogeul ei lumea vremii sale, lumea feudală aşa cum i se oferea reflexiei. Succesul tomismului este explicabil în bună, parte graţie faptului că el a apărut medievalilor ca expresia ideologică îndelung căutată a unei realităţi economice şi sociale existente, ca „justificarea” mult dorită a. orânduirii feudale. Tomismul nici nu e altceva

decât oglindirea abstractă a ordinii medievale existente, a ierarhiei ecleziastice şi feudale şi a exploatării claselor muncitoare pe care această ierarhie se rezema.

Spuneam mai sus că o epocă, împreună cu toate creaţiile şi formele ei de expresie, trebuie explicată nu numai prin structura sa economică-socială, ci şi prin *contradicţiile* acesteia.

Deşi contradicţiile dialectice care au cauzat mişcarea societăţii în evul mediu nu par a fi încă toate cunoscute, una din contradicţiile fundamentale ale orânduirii feudale s-a instalat de la început între modul de exploatare şi relaţiile sociale constitutive ale sistemului feudal: clasa dominantă nu putea trăi decât din exploatarea ţărănimii aservite, legată prin legături directe, imediate, de glie. Dominaţia de clasă a feudalilor, a nobilimii şi a clerului s-a tradus practic, adică în realitate, în cedarea de fapt a pământului, sub formă de feude, oamenilor vasali ai marilor latifundiari. Or, exploatarea clasei ţărăneşti nu se putea face efectiv decât pe loc. De aici nevoia în care se găseau domnii feudali de a se fixa pe feudele lor. Aceasta a dus la o inevitabilă dislocare a sistemului, constituit, cum am văzut, ca un ansamblu de relaţii directe de tip militar şi mistic, între feudal şi vasalii săi. Această slăbiciune a orânduirii feudale şi-a produs efectele sale în cursul a mai multe veacuri. Cu timpul, legătura directă între feudal şi vasali a fost înlocuită prin ereditatea feudelor, ceea ce a tras după sine decadenţa spiritului feudal şi a feudalităţii.

Clasa ţărănimii aservite a profitat, evident, de

această slăbiciune iniţială a orânduirii feudale care fărâmiţa oaretum din interior solidaritatea de clasă a stăpânilor. În cursul întregului ev mediu, ţărănimea a dus o luptă de clasă îndârjită – adesea în forma unor răscoale sângeroase şi totdeauna în formă latentă şi neîntreruptă – contra exploatării la care era supusă. *Progresul pe plan economico-social s-a făcut prin această luptă a clasei ţărăneşti contra „drepturilor" feudalilor,* luptă dusă şi prin revoltă directă şi prin obştile săteşti, *luptă ajutată,* către sfârşitul evului mediu, şi de elementele orăşeneşti ale burgheziei născânde.

Pe plan ideologic, progresul realizat treptat în domeniul economico-social *se va traduce pe plan ideologic în lupta ce o vor da elementele de cunoaştere reală, ştiinţifică a naturii, contra elementului speculativ, teologic.* Pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul evului mediu, aceste elemente luate din experienţă vor intra în proporţie tot mai însemnată în elaborarea concepţiilor filosofice. Iar în veacul al XIV-lea putem constata apariţia unor gânditori care au năzuit să elimine tot mai mult din gândirea lor elementul speculativ şi mistic. În general, pe măsură ce, sub influenţa unor factori istorici de ordin obiectiv, economici, sociali, tehnici, contradicţiile interne ale orânduirii feudale se vor ascuţi, vor deveni şi pe plan ideologic tot mai evidente, tot mai conştiente contradicţiile logice şi gnoseologice ale gândirii filosofice medievale, ca oglindire a celor material-sociale.

Timp îndelungat, mişcările sociale şi politice nu

Uşes e să formuleze pe plan ideologic decât împrumutând haină teologică, devenind „erezii”. **Astfel** încât disputele teologice şi războaiele religioase exprimă şi **maschează** în acelaşi timp naşterea **burgheziei,** înfiriparea capitalismului şi formarea lentă a naţiunilor.

**Analizele** şi **consideraţiile** cuprinse *hi* precedentele lecţii au fost făcute pentru două motive: 1) Ele ajută să prindem **chiar** de ia **începutul** cursului spiritul general, **se rit** marxist, în care va fi tratată materia vastă a istoriei filosofiei medievale. 2) Ele vor servi ca indiânorsabile linii de prealabilă orientare în materialul rentităţi**1** considerabil şi destul de complicat al producţiei filosofice a evului mediu. Tot pentru acest al doilea motiv, şi înainte de a intra în amănunte, să ne fixăm de pe acum în îi, iute şi următoarea privire de ansamblu asupra liniei celei mai generale dj mişcare a filosofiei medievale.

Cum se ştie, „patristica” a **fixat** în prima ei perioadă principalele dogme ale creştinismului, iar în a doua perioadă a ei a legat aceste dogme într-un corp de doctrină unitară, sau pretinsă atare. Teată această elaborare s-a făcut cu ajutorul cadrelor ele gândire pe care le oferea elenismul. „Scolastica”, adică filosofia medievală, care continuă, pe acest pian, eforturile patristicii, dezvoltă, tot cu ajutorul unor elemente de gândire grecească, o fi-leGOiie religioasă în termenii căreia omul evului mediu căuta să înţeleagă lumea ce-l înconjura, şi care era lumea feudală.

Descoperirea progresivă a fiiosoiiei greceşti serveşte medievalilor şi instrumente de gândire cu ajutorul cărora aceştia vor încerca să înţeleagă „dogma”, şi elenii le împrumută, lucru mai important, şi cadre ideologice vaste în care gândirea medievală va construi speculativ o icoană a lumii care să „justifice” ierarhia feudală.

În perioada ce se întrhdfi până în secolul al XII-lea inclusiv, ernaiiaţionism**ul**, neoplatonic este cel ce împrumută scolasticii nu numai schemele ierarhice acum amintite, ci tot ei îi dă forme de gândire cu ajutorul cărora scolastica încearcă să „gândească”, „să „construiască” genetic dogma *tril niiozii* şi a *creaţiei,* adică principalele dogme ale credinţei creştine. Şi cum această încercare mereu reluată de medievali de a gândi iraţionalul, adică dogma, destinată de la început să dea g: **–** e; n-a reuşit, scolastica va recurge, în a doua perioadă a sa, în această muncă de Sisif, la ajutorul lui Aristotel, un Aristotel modificat şi tăiat pe măsura scopurilor specifice urmările de gândirea evului mediu. Acest Aristotei falsificat va da scolasti cu un numai „ierahia formelor substanţiale” chemată să „justifice”. cum am văzut, ierarhia sistemifui feudal, ci din teologia, cosmologia, psihologia şi etica aristotelică scolastica va scoate o mulţime de elemente cu care va ţese un chenar decorativ în interiorul căruia va aşeza dogmele fundamentale ale bisericii, dogme pe care în a ceaslă a doua perie udă *a* sa ea nu mai avea pretenţia să *le* construiască pe cale speculativă. Dar, abia atinsă această etapă de compromis forţat, artificial, între

şi osofie şi teologie, între raţiune şi mistică prin Toma de Aqui-no, că, îndată după anul: 3C0, din motivele d expuse, pretenţiosul edificiu tomist cade în ruină prin dislocarea elementelor antagoniste ce fuseseră puse iniţial la fundamentul lui.

O linie generală de mişcare asemănătoare celei mai sus trasate caracterizează, în mers, şi ritmul de desfăşurare a gândirii arabe şi evreeşti în evul mediu. Întocmai ca în scolastica latină a Apusului, vom putea constata şi la evrei şi la arabi prima perioadă în care se caută, pe baze şi în cadre neoplatonice, să se „construiască" speculativ dogmele credinţei iudaice, respectiv mohamedane. După eşecul acestor încercări, şi gândirea medievală arabă şi evreiască recurg la Aristotel, pentru a face uz de filosofia lui, în linie generală în vederea unor scopuri asemănătoare acelora pe care le-a urmărit şi scolastica latină a apusului european.

**FILOSOFIA ÎN APUSUL EUROPEI ŞI ÎN ORIENTUL APROPIAT ÎN CURSUL VEACURILOR VI – VIII**

După ce Imperiul roman apusean a fost complet invadat şi ocupat de „barbari", după ce Iustinian închise şcoala filosofică din Atena (529) şi după ce Imperiul bizantin îşi pierduse cele două provincii unde mai dăinuia o viaţă culturală remarcabilă, adică Siria (cu Antiohia) – ocupată de arabi în 638 – şi Egiptul (cu Alexandria) – ocupat de aceiaşi arabi patru ani mai târziu –, în întreaga orbită a culturii greco-romane se produce, pentru un timp oarecare, o stagnare în producţia

filosofică, o perioadă când nu se mai adăugă nimic de seamă la vechiul patrimoniu cultural, când numai se copiază sau se adaptează la nevoi imediate ceea ce lăsase trecutul, când în cel mai bun caz se face operă de compilaţie.

Cam prin secolul al VI-lea, latineasca dispare ca limbă vie, iar producţia intelectuală proprie reapare abia după ce latina e din nou învăţată în şcoli, ca limbă moartă. Acest din urmă fapt se produce abia pe timpul lui Carol cel Mare. Centrele tradiţionale de cultură dispar în Occident odată cu dispariţia oraşelor, produsă de invazia „barbarilor”; şi cu prăbuşirea civilizaţiei orăşeneşti se dislocă şi învăţământul filosofic – învăţământ ani mat de un spirit sofistic – care a dat oarecare unitate de stil celei din urmă perioade a antichităţii. Bruma de cultură intelectuală care mai rămâne se refugiază în această **epocă** de bejenie cu deosebire în **mănăstiri.** Astfel, şi pe această cale, speculaţia filosofică cade în subordinele **vieţii** religioase.

**În** astfel de condiţii, nu e mirare că târziu de tot încă, la sfârşitul secolului al X-lea şi începutul celui de al **Xl-lea,** cultura intelectuală a apusului Europei nu rezistă comparaţiei, pe care ar fi făcut-o cineva, cu strălucita cultură arabă a aceluiaşi moment **istoric.** Căci, în realitate, abia după cruciade şi după catastrofa invaziilor mongole, cultura ţărilor apusene atinge un nivel care se apropie de nivelul culturii arate, iar **întâi etatea** Apusului faţă de Islam nu e câştigată decât cu veacul al XV-lea, după marea expansiune maritimă

a statelor apusene şi după Renaştere.

În perioada care ne interesează în acest moment, există totuşi o oarecare deosebire între spiritul **general** care domneşte în Apus şi cel dominant în ţările Orientului Apropiat. Aici, activitatea filosofică pare a fi total absorbiia – şi la creştini şi ia necreştini – de problemele misticii religioase. Abia la sfârşitul perioadei, arabii vor deschide o uşă de relativă eliberare. În timpul acesta, în Apus se păstrase un mic lot de cunoştinţe care, prin însăşi natura lor, se găseau, pentru moment cel puţin, în afara presiunii directe a dogmei. Aşa erau cu **dintre** „artele liberale" propuse în şcoli – în şcolile ce mai rămăseseră –, ca; gramatica, aritmetica, geometria, astronomia; apei cunoştinţei de geografie şi ştiinţele naturale pe care Apusul le scotea de-a gata şi cu uşurinţă din scrierile lui Pliniu cel **Băferâft;** în sfârşit, câteva elemente de etică **laică** provenite din Cicero şi răspândite în Apus de scrierile lui Boeţiu. Toate arestea continuară să menţină în **Apus** o brumă de interes laic, climat intelectual foarte firav, dar real, care explică într-o măsură oarecare spiritul progresist – pentru secolul al XII-lea progresist – ce i-a animat pe umaniştii şco: îi diff Chartres. Se mai adăugau aici uncie opere de erudiţie ale Romei, ca *Antichităţile romane* ale lui **Varron** şi scrierile în care acesta rezuma rezultatele la care ajunse ştiinţa elenă. Tot în această categorie de scrieri ce-au menţinut în Apus în oarecare intere; pentru cunoştinţele profane ***trebuie*** clasată şi opera de compilaţie a

lui Marcianus ei la adevărat magazin, unde autorul a pus la considerabilă contribuţie pe Varron, pe Pliniu şi primele cărţi ale *Organonului* lui Aristotel, până la artea I a *Primelor analitice.* Pentru începuturile indirii medievale în Occident, cele două cărţi ale *Satir Iconului* lui Capella au constituit unul din izvoarele cele mai însemnate la care apusenii s-au dus să-şi scoată informaţiile. Această operă a **lui** Ca-peâla a fost adesea copiată în cursul evului mediu, operaţie prin care s-au strecurat numeroase greşeli în text. Şi mai numeroase au fost erorile ce s-au **strecurat** în traducerile medievale diverse ale *să-tiriconului.*

***l***

Producţia filosofică a evului mediu începe în A-**pus** cu opera **lui** Boeţiu. Anicius Maniius **Boetitts.**

„Ultimul roman", născut pe la 480 în Roma, for

mat la şcoala **filosofică din** Atena sub direcţia unui urmaş al lui Produs, unde a cunoscut de aproape opera lui Platon şi a **lui** Aristotel, şi-a propus să transmită Apusului latin toată această învăţătură, parte prin traduceri din scrierile celor doi filosofi greci, parte prin ample comentarii făcute în marginea operelor lor. Prin acestea din urmă, Soeţiu urmărea să dovedească că există **un** acord dectrinal între Platon şi Aristotel. Dar, numit la 510 ministru ai lui Teodoric, regele ostrogoţi**lor,** şi căzut mai târziu în dizgraţie sub învinuirea de magie şi complet cu împăratul din Bizanţ, Boeţiu

moare prematur – a fost executat în închisoare la 525 – şi nu duce la împlinire decât o infimă parte a planurilor concepute în tinereţe. Dacă acestea ar fi putut fi realizate, şi în consecinţă dacă apusenii ar fi cunoscut opera lui Aristotel deja în veacul al VI-lea, linia de mişcare a filosofiei medievale ar fi suferit, desigur, modificări importante. Lucrurile s-au întâmplat însă altfel, şi Boeţiu n-a parvenit să traducă decât scrierile de logică ale lui Aristotel.

La traducerea cărţii *Despre categorii* ca şi la cea *Despre interpretare* (sau „Despre propoziţii”), Boeţiu a anexat comentarii. Comentarul ce însoţeşte *Despre categorii* este inspirat din Porfir. Traducerea *Analiticelor* şi a *Topicelor* şi o bună parte din comentarii s-au pierdut. Ceea ce s-a păstrat din ele arată foarte puţină originalitate. Atâta cât s-a păstrat însă din această categorie de activitate a lui Boeţiu a constituit pentru apuseni, până în veacul al XII-lea, unul din principalele izvoare pentru cunoaşterea logicii greceşti.

În acest domeniu, Boeţiu a mai dat Occidentului o traducere a *Isagogiei* lui Porfir, însoţită şi aceasta de un comentariu. Această operă a lui Porfir era o introducere la tratatul lui Aristotel *Despre categorii,* şi, cum vom vedea, importanţa ei istorică pentru evul mediu este considerabilă. În materie de logică, Boeţiu a scris însuşi cărţi: *Despre silogismul ipotetic, Despre silogismele categorice, Despre diviziune* şi *Despre definiţie.*

Inspirându-se din Porfir, Boeţiu susţine că „substanţa”, „calitatea”, „cantitatea” etc, cu un cuvânt, categoriile lui Aristotel, nu se referă la

înseşi lucrurile materiale, dar nu sunt nici simple clase gramaticale; ele se referă la cuvinte întrucât acestea semnifică lucruri, şi se raportează totuşi la lucruri întrucât acestea sunt semnificate prin cuvinte. Or, orice nume de lucru fiind mai întâi un nume propriu, pentru a designa un lucru corporal particular, urmează că categoriile şi în general toată logica sunt în chip natural adaptate la lucrurile corporale şi sunt făcute pentru acestea

Boeţiu a scris şi opere teologice, de mică întindere dar foarte citite şi comentate în evul mediu, până în secolul al XII-lea. Având legătură cu scrierile sale de logică, aceste scrieri ridică problema, medievală prin excelenţă, dacă legile „logice”, „dialectice”, cum le spune el, sunt aplicabile judecă-Iţilor valabile în materie de credinţă religioasă: dacă i se pot aplica lui Dumnezeu categoriile logice, dacă se poate spune despre el că e „substanţă” şi are „atribute”. Prin speculaţii de acest gen, Boeţiu este printre primii gânditori medievali care a-bordează problema specific medievală a „concilierii” raţiunii cu credinţa mistico-religioasă.

Dar cea mai celebră – deşi nu şi cea mai importantă – dintre scrierile lui Boeţiu este *Consolatio philosophiae.* Scrisă în închisoare, cartea caută să demonstreze cunoscuta temă stoică conform căreia cele mai grele lovituri ale sorţii nu pot distruge fericirea adevăratului înţelept. Dezvoltând o teodicee complicată/, stotfcopia tonicianâ, *Consolatio...* nu prezintă în fondul ei discordanţă esenţială cu creştinismul; cu toate acestea ea este mai curând cartea inspirată a unui

înţelept antic care aşteaptă încurajare şi consolare în faţa morţii de la filosofie, decât opera unui creştin mistic care şi-ar căuta salvarea în credinţă.

Cartea a fost mult citită în tot cursul evului mediu şi cu deosebire în prima jumătate a acestuia; ea a servit ca sursă de cunoaştere a unui aspect al gândirii antice greceşti.

Dacă ţinem seama, în sfârşit, că Boeţiu, mort la vârsta de abia 45 de ani, a scris şi *un* tratat de *aritmetică,* unul de *muzică,* trebuie să recunoaştem că rolul pe care şi-l asumase în tinereţe a fest, cel



puţin într-o mică parte, împlinit: acela de a fi transmis medievalilor apuseni elemente importante din învăţătura grecească pe care el şi-o câştigase la marea şcoală filosofică din Atena.

**Aurelius Cassiodorus,** contemporan al lui Boeţiu, îşi asumă *o* sarcină mai modestă decât nefericitul autor al *Mânguerilor filosofiei.* A ocupat şi el înalte funcţii la curtea lui Teodoric şi a urmaşului său, dar cea mai mare parte a lungii sale vieţi – a trăit 93 de ani – a petrecut-o la o mănăstire din Sicilia, unde a scris o vastă operă de compilaţie, un fel de magazin conceput după **modelul *Satirr*** con-ului lui Capella şi intitulat *Institutiones dtvi-narum et saecurium lecţioninn.*

Scopul urmărit de autor în această vastă enciclopedie – şi unde nu intră nici cea mai mică doză de contribuţie personală – este înainte de toate practic: să dea clericilor creştini o colecţie de cunoştinţe utile. Astfel, toată opera lui

Cassiodor se compune dintr-o serie de manuale, care ele însele nu sunt decât rezumate ale unor tratate scrise de cei mai diverşi autori. Ca atare, această enciclopedie a servit medievalilor de depozit util de informaţii. Fără să fie original. Boeţiu a avut cel puţin meritul de a intra în fondul chestiunilor pe care le tratase; la Cassiodor nu întâlnim *o* astfel de preocupare. Ceea ce-l preocupă pe el este o idee care va face carieră mare în evul mediu: aceea de a deriva din Biblie cunoştinţele profane pe care ni je dau artele liberale...!

Aceeaşi preocupare esenţială străbate şi tratatul său De *anima* (Despre suflet), unde Cassiodor opune, în legătură cu fiecare chestiune ridicată, **„autoritatea** doctorilor veritabili" opiniei filosofilor... care nu ascultă de legea creatorului, ei mai degrabă de eroarea umană**1**. Cassiodor este hotărât adversar al oricărei forme de materialism, iar poziţiile de gândire pe care se aşază inteligenţa lui sunt neasemănat mai mistice decât acelea pe care se oprise spiritul lui Boeţiu.

Atât *Institution, es,* cât şi *De anima* urmăresc mai mult scopuri etico-religioase decât obiective filosofice.

În cursul secolului al VI-lea iau fiinţă în Spania o mulţime de şcoli „episcopale"; aproape în acelaşi timp îşi creează şi evreii spanioli numeroase şcoli în care se păstra tradiţia culturii orientale. Intre şcolile episcopale, vestit era colegiul din Sevilla, cu studii de patru ani, pentru formarea clericilor. Scrierile **lui Izidor de Sevilla** (570 – 636) au fost destinate învăţământului ce se făcea în aceste

şcoli, **învăţământ** hotărât ostil culturii„Păgâne”, adică culturii profane.

Opera episcopului Izidor de Sevilla este expresia intoleranţei pe care o practica deja biserica catolică şi a apăsării pe care ea o exercita în acea epecă nu numai asupra vieţii materiale şi sociale a mulţimilor, ci şi **asupra** conştiinţelor.

*În Regulă monachorum,* Izidor interzice formal **călugărilor** să citească cărţile filosofilor „păgâni”. Enciclopedică, opera episcopului din Sevilla, prin spiritul **ei** intolerant şi prin amploarea ei, schiţează stângaci primul model al viitoarelor „sinteze”, mai exact, pretinse sinteze – ce se va strădui să elaboreze gândirea evului mediu. **Ostilă** filosofiei antice greceşti, opera lui Izidor de Seviila este totuşi îmbibată până la saturaţie de importante elemente luate din această filosofie. Din lipsă de ceva mai corespunzător scopurilor urmărite, autorul lui *Ori-ginum sive etimologiafum libri XX* admite şi el acea filosofie profană şi păgână, dar numai în măsura în care ea „poate fi de folos creştinilor”.

Scrierile lui Izidor de Sevilla compun o operă vastă care, în efortul ei de a construi ierarhic universul omului medieval – univers care să reflecteze ierarhica orânduire feudală – rezumă într-un anume sens toată cultura vremii în care a fost scrisă şi oglindeşte spiritul general al epocii.

Alături de o imagine oarecum pozitivă a lumii, desemnată cu elemente scoase din astronomia şi meteorologia greacă, Izidor compune, în scheme împrumutate de la neoplatonici, *un univers*

*organizat ierarhic şi oglindind în felul lui stângaci orânduirea feudală a societăţii medievale.* Acest univers se suprapune până la un punct celui construit pozitiv după datele astronomiei şi meteorologiei elene; dar spre deosebire de aceasta, el este aranjat ca loc de şedere a numeroase fiinţe spirituale, clasate în ierarhie după gradul lor de „perfecţiune”.

Pe lângă aceste două icoane ale lumii, Izidor de Sevilla mai construieşte una, adică propriu-zis reproduce una, pe aceea revelată de religia creştină. Acest al treilea univers nu este desemnat de Izidor în spaţiu, ca primele două, ci este desfăşurat în timp: Dumnezeu creează lumea, îngerii şi oamenii; omul cade în păcat, Christos îl mântuieşie; biserica continuă opera lui Christos prin administrarea tainelor; venirea lui Antihrist şi sfârşitul lumii; etc.

Venite din izvoarele cele mai disparate – una din ştiinţa antică greacă, alta din neoplatonism, a treia din revelaţia misticismului creştin – aceste trei concepţii asupra lumii nu fuzionează în opera lui Izidor de Sevilla; ele se juxtapun pur şi simplu. De altfel, sus-amintitele imagini ale universului sunt expuse fiecare în parte în câte o carte. Acestea poartă titlurile semnificative următoare: I. *De rerum natura; 2. De ordine creaturarum;* 3. *Sententiae*.

Aceeaşi juxtapoziţie de elemente eterogene, de informaţii variate, în opera care, din cauza utilităţii imediate ce-o prezenta pentru vremea când a apărut, l-a făcut mai cu seamă celebru pe Izi-dor de Sevilla... Este vorba de cele douăzeci de

cărţi ale *Etimologiilor* amintite adineaori. Autorul prezintă această lucrare, modest, ca pe o colecţie de rezumate ale lecturilor sale. Şi, într-adevăr, lucrarea nu arată niciun efort de sinteză. Autorul tratează despre cele mai felurite chestiuni: despre cele şapte arte liberale, despre medicină, despre religie, societate, despre lucrurile naturale, despre artele manuale, despre agricultură, despre astronomie şi chiar despre unele noţiuni de drept luate de la marele jurisconsult roman Gallus; şi, în sfârşit, *Etimologiile* tratează şi unele probleme de logică, urmărind de aproape ordinea fixată în *Organonul* lui Aristotel şi sprijinindu-se pe *Isagogia* lui Porfir şi pe Boeţiu.

În afară de lucrări de exegeză a Vechiului şi Noului Testament, de tratate de liturghie şi ierarhie ecleziastică, şi altele de această categorie, Izidor de Sevilla a scris şi o *Cronică* în care povesteşte principalele întâmplări de la „facerea lumii” până pe timpul său. Erudiţia lui e considerabilă şi – cum se vede din cele arătate mai sus – nu se poate mai multilaterală. În această privinţă erudiţia lui Augustin i-a servit lui Izidor, ca şi altora, de model şi îndemn. Dar, cum observam şi mai sus, această erudiţie nu se încheagă nici la Izidor de Se-yilla într-un corp de doctrină cât de cât organizat într-o unitate reală. Aceasta, de altfel, nu era realizabilă, cum o dovedesc toate încercările de mai târziu făcute de gândirea evului mediu. Erudiţia lui Izidor de Sevilla rămâne numai în stadiul unei impresionante dar indigeste erudiţii de dicţionar. Ideile sale în materie de filosofie religioasă sunt

acelea ale lui Augustin, şi ele reprezintă victoria augustinismului în Apusul latin al Europei.

Bolul pe care l-a împlinit opera lui Izidor de Sevilia în Spania l-a împlinit, un veac mai târziu în Anglia, opera lui **Beda Venerabilul (672** – 735). Asemenea lui Izidor de Sevilia, Beda Venerabilul crede că credinţa catolică poate şi trebuie să utilizeze în folosul ei patrimoniul vast de cunoştinţe pe care i-a lăsat antichitatea greco-romană. Evident, însă, că în acest ansamblu de elemente variate trebuie făcută – crede Beda, ca şi predecesorul său Izidor – o severă selecţionare, şi nu trebuie reţinut decât ceea ce „poate fi de folos creştinilor". În consecinţă, inventarul bogat pe care Beda îl dă în *De natura rerum* îşi pierde, ca şi la Izidor – pe care l-a copiat adesea – j –, orice autonomie; enciclopedia lui Beda este întocmită cu acelaşi gând cu care fusese scrisă pentru Spania cea a episcopului din Sevilla. Ea fusese, adică, compusă ca să servească de armătură intelectuală catolicismului englez.

În afară de această operă, din care se desprinde o imagine aristotelică a universului, venită medievalilor acestei epoci prin Pliniu cel Bătrân, Beda a mai scris o operă, care prezintă pentru posteritate un interes mai mare decât acum amintita *De natura rerum.* Anume, Beda este autorul unei cronici intitulate *Historia eclesiastica gentis Anglorum.* Beda povesteşte aici rezistenţa considerabilă pe care o întâmpinau papii în Irlanda în urma faptului că creştinii din Irlanda nu acceptaseră doctrina augustiniană despre graţia divină, ci aderaseră la teza

compatriotului lor Pelagius, pe care Augustin o combătu –, e cu îndârjire toată viaţa.

Să spunem în această ordine de idei că conflictul acesta doctrinar al papilor cu irlandezii şi, prin ei, cu englezii – călugării irlandezi se răspândiseră în secolul al VII-lea în toată Anglia – maschează un conflict de natură politică: papii căutau în această epocă să-şi extindă supremaţia şi în ţările din insulele britanice. Populaţiile de aici se refugiază, pentru a scăpa de dominaţia exploatatoare a ierarhiei papiste, în „erezia" pelagiană. Să mai reţinem, tot în această ordine de idei, faptul semnificativ că în epoca despre care e vorba – şi până în secolul al XII-lea – papii nu iau nicio iniţiativă în materie de speculaţie teologică. Oameni politici ocupaţi înainte de toate să-şi afirme şi să-şi asigure „drepturile" şi puterea politică pe care o acaparaseră în cursul veacului precedent, papii se interesează de speculaţia teologică numai în măsura în care aceasta ar fi putut să le ameninţe puterea şi „drepturile".

În cursul epocii de care ne ocupăm, adică în cursul veacurilor VI – VIII, în Orient se angajează interminabile dispute în jurul unor probleme de dogmatică religioasă. Aceste dispute au fost însoţite – când precedate, când urmate – de apariţia unui număr de „erezii" care primejduiau sau chiar rupeau unitatea credinţei şi a bisericii ce se organizase pe această unitate. Or, ştiinţa marxistă ne arată rea cele mai multe din aceste „erezii" maschează lupte de clasă, lupte sociale pe care le-a dus, fără întrerupere, şi în tot timpul existenţei Imperiului bizantin, ţărănimea contra

clasei feudale – nobilime, cler – care, în această epocă, practica în Orient o exploatare şi mai sălbatică decât-cea practicată la aceeaşi epocă în Apus. În timp ce aici, după dispariţia Imperiului roman, a fost nevoie de o oarecare perioadă de timp până ce în locul acestuia s-au constituit noile instrumente de exploatare care au fost stătuleţele înfiinţate de „barbarii" năvălitori, în Orient statul antic rămăsese în picioare, ca instrument de exploatare în mâna claselor sus-puse. Iar începând din veacul al IV-lea, când biserica creştină devine instituţie de stat, exploatarea claselor muncitoare, a ţărănimii în special, se face, ca să Kic aşa, şi mai „organizat", căci ea se face prin colaborarea vigilentă a statului şi a **bisericii.** Deja în secolul al VI-lea, biserica este feudalul care dispune de cele mai întinse latifundii, latifundii pe care exploatarea se făcea adesea în forme şi mai nemiloase decât pe pământurile proprietarilor laici. Ţărănimea diverselor provincii ale imperiului era supusă nu numai la tot felul de corvezi şi contribuţii pe care era obligată să le presteze *individual* feudalului stăpân al pământului, ci ea era ţinută să răspundă *colectiv,* pe provincii şi ţinuturi, de achitarea unor impozite exorbitante şi în numerar şi în natură, către stat. Această fiscalitate, excesivă deja iniţial, a crescut mereu din cauza cheltuielilor necesitate de numărul mereu în creştere al războaielor, dar ea a trebuit menţinută, cu cele mai drastice mijloace de constrângere, şi din cauză că cel mai mare latifundiar, adică biserica – ca şi ceilalţi de altfel – era scutită de impozit.

Toate acestea au constituit un izvor permanent al unor lupte de clasă îndârjite, ce au dus, în cele din urmă, la dislocarea imperiului. Căci acesta nu va cădea din cauza turcilor, ci din cauza structurii sale economice şi sociale, structură ce va duce, deja în secolul al XI-lea, la decăderea agriculturii, la sărăcire generală şi la depopularea imperiului.

Una dintre multele „erezii" răspândite în veacurile VI – VIII în Orientul Apropiat a fost aşa-numitul *monofizitism.* Au aderat la ea populaţiile provinciilor bizantine din Asia Mică, dar ea se răspândise şi în Egipt şi în Persia. „Erezia" monofizită este una din formele în care s-a camuflat lupta pe care clasele exploatate ale acestor populaţii au dus-o pentru a se elibera de sub sălbatica exploatare bizantină. Urmărind ca ţintă supremă să se rupă de biserică – şi implicit şi de statul care era una cu biserica –, aderenţii sectei monofizite au recurs la concepte şi teorii platonice şi neoplatonice pentru a elabora o doctrină după care Hristos, ca întrupare a Logosului, a cuvântului lui Dumnezeul, nu mai poate fi considerat sub niciun raport ca om. Natura omenească a lui a fost absorbită total de natura sa divină: Hristos este numai Dumnezeu.

Fondul social-politic al „ereziei" monofizite este demascat şi de însuşi faptul că împăratul bizantin Heraclios, amăgindu-se pe sine, a crezut că înlătură motivele de agitaţie dacă va ordona patriarhului din Constantinopol să fabrice *ad hoc* doctrina care să împace spiritele şi să pună capăt neliniştii ce ameninţa eu fărâmiţarea imperiului. Or, cum spuneam adineaori, „erezia" monofizită,

ca atâtea altele, nu era decât forma religioasă – formă potrivită cu momentul istoric în care ea se afirma – prin care-şi găseau expresie nemulţumiri mult mai adânci şi mai reale, de natură economică şi socială. În consecinţă, împăratul bizantin şi clasa dominantă ale cărei interese el le reprezenta ar fi trebuit să recurgă la măsuri cu totul de altă categorie pentru a putea înlătura cauzele adevărate ale agitaţiei şi nemulţumirii.

Acestea precizate; e cazul să vedem în ce constă doctrina fabricată de patriarhul Constantinopoaului la ordinul împăratului bizantin. Ea a primit numele de *monotelism* şi se concentrează în afirmaţia că sunt două naturi în Hristos, una divină şi una umană, dar că aceasta din urmă nu e decât instru**i**mentul pasiv prin care cea dintâi îşi realizează scopurile sale proprii. Construită pe baza teoriei platoniciene referitoare la raportul dintre suflet şi corp, doctrina monotelită absoarbe, ca şi cea monofizită, în ultimă analiză, natura umană a lui Hristos în Dumnezeu. Nedeosebindu-se în substanţă de cea monofizită, ea prezenta avantajul politic – sau crezut avantaj – de a fi propusă de biserică şi stat împreună.

Dar monotelismul nu şi-a ajuns, evident, ţinta urmărită de cei ce l-au inventat. El nu a adus liniştirea spiritelor nici măcar pe plan religios. El a fost condamnat la sinodul din 681 din Constantinopol, deoarece papa îşi temea propria putere de răspândirea unei doctrine care, nedeosebindu-se de „erezia” monofizită, ar fi putut canaliza şi unifica în Apus aceleaşi nemulţumiri de

natură economi-co-socială cărora le dăduse expresie această e-rezie.

Făceam la începutul acestui capitol observaţia că, spre deosebire de apusul european – unde graţie erudiţiei romane se păstrase un lot de cunoştinţe ce scăpau de sub presiunea directă a dogmei şi întreţineau prin aceasta o brumă de interes laic – în Orientul Apropiat activitatea filosofică a fost absorbită total de problemele misticii religioase. Astfel, în opera lui Ioan Damaschin (mort în 749), erudiţia profană care ocupase un loc atât de mare în lucrările de compilaţie ale autorilor studiaţi în lecţia precedentă – este redusă la minimum. Aşa, în marea sa lucrare intitulată *Izvorul cunoaşterii,* al cărei obiect este expunerea credinţei ortodoxe, lucrare ce va servi mai târziu de model Occidentului, Ioan Damaschin declară că el nu poate admite alt obiect de cercetare în afară de „lucrurile divine”.

Este adevărat că *Izvorul cunoţişterii* are drept introducere o carte mare despre dialectică. Dar rostul şi locul dialecticii în economia de ansamblu a gândirii lui Ioan Damaschin nu sunt aceleaşi care sunt la scolasticii apuseni ai epocii. La aceştia, dialectica face parte din „artele liberale”, deci din sectorul oarecum profan al cunoaşterii, şi e tratată în consecinţă. La Ioan Damaschin, dialectica este, ca la peripateticieni, numai un „instrument” („organon”), şi nu o parte a filosofiei. Ea primeşte deci în opera lui Ioan Damaschin un loc şi un rost mai modest. Este adevărat că deja la peripateticieni şi la stoici dialectica era

considerată ca o disciplină care te învaţă să clasezi concepte, şi cu deosebire să te aperi contra atacurilor adversarilor. Ca atare, dialectica era redusă la rolul de „servitoare a filosofiei”. Ioan Damaschin face din ea „servitoare a teologiei”. Şi servitoare a teologiei nu în sensul că aceasta, după credinţa lui Ioan Damaschin, ar avea nevoie de dovezi raţionale pe care le-ar putea furniza dialectica. După el, dovezile raţionale în sprijinul dogmei sunt şi inutile şi imposibile – idee pe care scolastica apuseană o va descoperi târziu de tot –; dialectica este însă, cu toate acestea, indispensabilă creştinilor pentru a putea discuta şi răsturna afirmaţiile contrare dogmei, adică „ereziile”. Acestea, venind de la oameni şi nu de la Dumnezeu, pot fi combătute cu mijloace ce vin tot de la oameni, cum sunt mijloacele ce ni le pune la dispoziţie dialectica.

Dar, în afară de acest rol relativ modest pe care Ioan Damaschin îl atribuie dialecticii elene, el recunoaşte unul, tot atât de modest, şi filosofiei greceşti în general: acela de a contribui la formularea lipsită de echivoc a adevărurilor credinţei.

Date în revelaţia divină[1], acestea se impun cu autoritate credincioşilor. Sarcina raţiunii – şi în consecinţă a filosofiei greceşti, fiică a raţiunii – nu poate fi deci, după Ioan Damaschin, decât aceea – modestă – de a le găsi formulele de expresie cele mai potrivite…

Să spunem în această ordine de idei că nota deosebit de caracteristică a gândirii lui Ioan Damaschin este efortul susţinut pe care ea îl face

să apere domeniul credinţei de orice eventuale încălcări ale lui venite din partea raţionalismului filosofic, grecesc, bineînţeles. Astfel, acest mistic oriental se străduieşte să fixeze limite precise aplicării categoriilor logice ale lui Aristotel în sectorul teologiei. Tot din aceste motive, Ioan Damaschin opune filosofiei unele concepţii creştine inaccesibile filosofiei. Aşa, pentru creştini, spre deosebire de filosofi, o realitate unică poate avea două „naturi", pentru Ioan Damaschin „evident, ireductibile.

Drept încheiere să facem observaţia că în gândirea misticului Ioan Damaschin se amestecă, într-un amalgam destul de confuz, aristotelismul cu platonismul. Cu toate acestea, nu e mai puţin adevărat că prin felul în care ea a pus problema raportului dintre filosofie şi dogmă – problemă centrală a filosofiei medievale – opera lui Ioan Damaschin va servi mai târziu de model şi izvor scolasticii apusene.

Într-o epocă în care ţările monofizite ale Orientului Apropiat încearcă – pentru motivele de ordin economieo-social analizate mai sus – să se desfacă de Bizanţ, şi începuturile civilizaţiei arabe în aceleaşi ţări dezvoltă aici o activitate filosofică lipsită de originalitate, dar nu lipsită de importanţă. Lipsită de originalitate, pentru că producţia consta în cea mai mare parte din traduceri; nu lipsită de importanţă, pentru că aceste traduceri vor exercita o influenţă considerabilă asupra desfăşurării viitoare a gândirii medievale.

În învăţământul din aceste ţări, şi cu

deosebire în şcolile din Siria, se introdusese încă din timpul ultimilor platonicieni – unii dintre ei originari din Siria – comentarea operelor lui Aristotel şi mai ales a lucrărilor de logică ale acestuia: *Organonul.* Această activitate care, pare-se, n-a dăinuit în şcoli decât până pe la începutul veacului al VII-l'ea, a fost continuată şi în secolul al VIII-lea, în mănăstirile numeroase ale ţărilor din Orientul Apropiat, în Siria cu deosebire. Aici se făcea un studiu intens al lui Aristotel, ceea ce a provocat traducerea în limba siriană a multor opere de-ale Sta-giritului. Iată câteva nume de traducători ai lui Aristotel: *Ibas,* episcop de Edessa, e amintit deja în veacul al V-lea; *Sergiu* din Reşaina, care a tradus în afară de *Categorii, Isgogia* lui Porfir, opera lui Dionisie Areopagitul şi lucrările medievale ale lui Galen. Sergiu a fost el însuşi şi autor de tratate de logică. Mai amintim şi numele lui *Georgius,* care. În veacul al VII-lea a tradus în limba siriană tot *Organonul* lui Aristotel.

Importanţa acestor traduceri provine din faptul că arabii au cunoscut opera lui Aristotel prin ele, iar în Occident studierea lui Aristotel a fost reintrodusă în veacul al XIII-lea sub influenţă arabă. Astfel, lucrările acestor traducători sirieni câştigă enorm în importanţă istorică.

În ce spirit au fost făcute traducerile şi cu ce grad de exactitate?

Mai aproape de texte şi mai bine informaţi decât contemporanii lor apuseni, toţi aceşti traducători lucrează însă în spiritul limitat care a caracterizat şi poziţia de gândire a lui Ioan Damaschin. Adică, pe traducătorii sirieni nu-i

interesează decât opera logică a lui Aristotel, şi în această operă numai ceea ce li se pare util pentru susţinerea credinţei religioase. Iată de ce, cu excepţia lui Georgius, traducerile siriene nu trec dincolo de *Primele analitice.* Abia sub arabi, în veacurile IX ŞI X, traducătorii sirieni vor traduce aproape întreaga operă aristotelică.

Acesta a fost spiritul în care fură întreprinse traducerile operei logice a Stagiritului. În ce priveşte gradul de exactitate a traducerilor, acesta a fost evident determinat în primul rând de lexicul unei limbi care, la acea epocă, nu avea încă un vocabular filosofic format. S-a adăugat la acest fapt însă şi altul, care a complicat şi mai mult operaţia de traducere. Anume, traducătorii sirieni erau îmbibaţi de neoplatonism, şi traducând textele aristotelice într-o limbă fără terminologie filosofică formată, ei au căutat cuvinte siriene care să redea sensul neoplatonic al conceptelor aristotelice. Acest fapt a fost plin de urmări, căci prin aceste traduceri neoplatonizate s-a pregătit în ţările Orientului Apropiat interpretarea neoplatonică a lui Aristotel, interpretare care va influenţa poziţia ce o vor lua gânditorii *arabi* faţă de unele aspecte esenţiale ale doctrinei aristotelice.

Neoplatonicienii dăduseră alt înţeles multor termeni aristotelici de bază. Pentru a vedea ce deplasare de sens suferă unele concepte aristotelice importante prin aceste traduceri siriene, şi în ce măsură a fost transfigurată gândirea Stagiritului prin ele; dăm aici două exemple: termenul „logos” la Aristotel înseamnă

raţiune omenească; la neoplatonicieni „nous” e una din ipostazele divine. Traducătorii sirieni ai lui Aristotel au redat în siriană sensul al doilea al acestor termeni, punând în mâinile arabilor un Aristotel deformat în direcţia pâa-toniană.

FILOSOFIA MEDIEVALĂ ÎN VEACUL AL IX-LEA ŞI AL X-LEA

Reiese din cele expuse până acum că gânditorii medievali despre care a fost vorba în cele prece-ţi

dente scot din moştenirea filosofică rămasă de la greco-romani *materiale* cu ajutorul cărora ei se străduiesc să construiască icoana unui univers mă-gic-mistic populat de numeroase şi variate fiinţe spirituale, icoană care să le facă posibilă şi „înţelegerea” lumii ierarhic structurată ce-i înconjura, şi unde să-şi găsească şi „mântuirea” pe care o căutau. Dar, în ce priveşte spiritul general care a animat şi a creat cultura antică greoo-romană, evul mediu nici măcar nu l-a întrezărit. Pentru aceşti medievali nu se punea problema să înţeleagă antichitatea în ceea ce a avut ea mai caracteristic şi mai de preţ, ci întregul efort al lor se îndrepta spre inventarierea şi utilizarea bunurilor intelectuale ale culturii greco-romane în interesul credinţei lor religioase.

Dar înţelegerea a ceea ce a fost propriu-zis cultura antică grecească n-a fost împiedicată la oamenii acestei epoci numai de acum amintita îngustime a spiritului lor robit de prejudecăţi mistico-magice, ci şi de împrejurarea, oarecum independentă de voinţa lor, că până în veacul al

XII-lea medievalii au cunoscut numai fragmente relativ neînsemnate din producţia filosofică a antichităţii greceşti. Înainte de a împinge cronologic mai departe expunerea noastră, să facem aici pe scurt bilanţul operelor filosofice de seamă pe care le-au cunoscut oamenii evului mediu în întâia perioadă a acestuia.

I. *Cunoştinţe de filosofie elenă,* citită în traduceri latineşti:

1. *Categoriile* lui Aristotel, în traducerea lui Boe ţiu.

2. *Despre interpretare* a lui Aristotel, în traducerile lui Marius Victorinus şi Boeţiu.

Amintim că la începutul veacului al XII-lea, **Abe-**lard nu cunoştea alte opere de ale lui Aristotel. Abia la mijlocul aceluiaşi secol şcoala din Chartres cunoaşte restul *Organonului,* cu excepţia *Analiticelor,* din care sunt cunoscute doar partea întâi a ***Primelor*** *analitice*. În a doua jumătate a veacului XII este cunoscută întreaga operă logică a lui Aristotel.

Sunt însă necunoscute în acea epocă scrierile fundamentale ale sintezei peripatetice, adică metafizica, fizica şi psihologia aristotelică. Este de înţeles de ce, fără cunoaşterea acestei părţi a operei Stagi-ritului, gândirea acestuia putea fi considerată, greşit, numai ca un ansamblu de reguli formale de logică. Abia veacul al XIII-lea utilizează din plin scrierile principale ale lui Aristotel.

3. Din opera lui Platon, în epoca despre care vorbim; nu e cunoscut decât un fragment din

*Timaios,* în traducerea lui Cicero. Scotus Erigena citează dialogul acesta platonician. Dar, obscur deja la origine, *Timaios* este făcut şi mai nebulos de comentariile lui Chalcidius, citite de aceşti medievali.

Afară de *Timaios* sunt cunoscute numai unele fragmente, unele pasaje platoniciene, citate în scrierile unor părinţi ai bisericii. În veacul al XII-lea apar unele copii ale dialogurilor *Phaidon* şi *Me-non.*

În general, gândirea platonicianã, atâta cât e cunoscută, e interpretată prin prismă neoplatonicianã şi augustinianã.

4. Se cunosc apoi diverse comentarii ale unor scrieri aristotelice. Aşa erau *Isagogia* lui Porfir, neoplatonicianul, numită şi *Institutio,* şi *Despre cele cinci cuvinte.* De notat e însă faptul că Porfir este considerat ca un adept al lui Aristotel. Nici nu se bănuieşte măcar că el a aparţinut unei şcoli filosofice adverse.

*Isagogia* lui Porfir, adică introducerea acestuia la *Categoriile* lui Aristotel dă o interpretare gândirii Stagiritului prin care nu se depăşeşte semnificaţia pur logică a categoriilor. Porfir nu examinează în ce măsură categoriile, adică noţiunile generale, au caracter obiectiv. Se mulţumeşte doar să ridice problema, devenind astfel iniţiatorul unei dispute celebre în evul mediu, dispută care poartă numele de aceea a *universalelor,* şi care a durat în tot cursul evului mediu.

Se mai cunosc apoi comentariile lui Boeţiu

asupra *Categoriilor,* rit şi cele la *Despre interpretare.*

Întâia jumătate a evului mediu n-a cunoscut decât atât din filosofia elenă. Nu a cunoscut din neoplatonism nicio operă originală. Iar despre epicurism, stoicism şi pitagorism n-a avut decât foarte laconice referinţe în scrierile patristice.

II. În ce priveşte cunoştinţele ce le-a avut evul mediu până în veacul al XII-lea din producţia filosofică a Romei, ele se reduc la unele scrieri de ale lui Cicero, Seneca, la câteva fragmente din Lucreţiu, şi apoi la opere de compilaţie din epoca de cadenţei imperiului.

III. Dintre scrierile epocii patristice erau în circulaţie opera lui Augustin, o parte din scrierile lui Origen, opera lui Ioan Damaschin, aceea a lui

Dionisie Areopagitul şi a lui Maxim Mărturisitorul, precum şi alte câteva de mai puţină importanţă.

22 – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi mt-dievale

În comparaţie cu filosofia secolelor VI – VIII, filosofia veacurilor IX ŞI X, despre care va fi vorba în prezentul capitol, arată un avânt care poate fi considerat ca un fel de „renaştere”, de trezire şi intensificare a forţelor intelectuale ale acestor timpuri. Acest fenomen a fost condiţionat de factori obiectivi, politici, factori ce au făcut posibilă o colaborare a celor ce se îndeletniceau cu probleme filosofico-culturale, puse, evident, mereu în legătură cu problemele şi interesele vieţii religioase. Factorii obiectivi care au creat în

aceste veacuri condiţii materiale mai prielnice muncii intelectuale au fost cele trei imperii ale epocii: imperiul arab şi bizantin în Orient, şi imperiul carolingian în Apus.

Imperiul carolingian a fost în fond o teocratic După cum reiese din una dintre celebrele scrisori ale lui Carol cel Mare, scopul suprem al existenţei imperiului este să întărească credinţa catolică în interior şi să apere cu armele biserica lui Hris-tos contra necredincioşilor în exterior.

Într-o organizaţie politică astfel concepută, învăţământul, cunoaşterea, cultura în general nu sunt considerate decât ca mijloace pentru întărirea credinţei religioase. Învăţătura pusă în serviciul unui astfel de scop face parte întregitoare din conceptul de imperiu, conceput el însuşi ca o teocraţie.

Carol cel Mare se considera pe sine nu numai un şef politic şi militar al imperiului, ci şi un diriguitor suprem al credinţei. În astfel de condiţii, mobilizarea şi gruparea forţelor intelectuale apusene, pe care el a sprijinit-o şi a făcut-o posibilă, n-a avut decât rolul subordonat de a servi interesele credinţei şi ale bisericii, fundamentate pe ea.

În convingerea că învăţătura poate servi la „cunoaşterea lucrurilor divine”, Carol cel Mare organizează în imperiul său şcoli, celebre în acea epocă, care aveau chemarea să dea elevilor cunoştinţele preliminare indispensabile pentru cunoaşterea Scripturilor. Şi cum singurele ţări unde se păstrase ceva din patrimoniul cultural antic erau pe vremea aceea Irlanda şi Anglia –

spre răsărit de Rin nu se cunoştea limba latină, iar spre vest de Rin ea nu se mai cunoştea –, Carol cel Mare organizează în Văţământul aşezând în fruntea lui călugări chemaţi din insulele de dincolo de Canalul Mânecii.

Alcuin (735 – 804), maestru al şcolii episcopale din York, chemat de Carol cel Mare la 785 să organizeze învăţământul, l-a şi organizat cu pricepere şi autoritate, în spirit augustinian. Ca şi maestrul său Augustin, Alcuin era convins că rostul filosofiei nu poate fi altul decât acela de a „citi opera Creatorului", căci cunoştinţele pe care ea le poate da corespund întocmai datelor revelaţiei, credea Alcuin, împreună cu clasa socială al cărei purtător de cuvânt era. Pentru el, ca şi pentru Carol cel Mare, – care, zice-se, frecventa împreună cu fii săi şcoala palatinală condusă de Alcuin – învăţământul ar fi rară curiozitate şi n-ar avea, în consecinţă, nicio justificare dacă el n-ar duce cu necesitate la o înţelegere şi mai adâncită a „adevărurilor" date în revelaţie.

De aceea, Alcuin nu credea că învăţământul ar trebui organizat în aşa fel încât el să nu ducă la mărirea cunoştinţelor cu descoperiri noi, ci el trebuia făcut pentru a arăta ce s-a descoperit până aici de adevăraţii înţelepţi, care în fond n-au descoperit nimic, căci cunoştinţele cuprinse în cele şapte arte liberale nu le-au creat oamenii înţelepţi, ci le-au găsit create de Dumnezeu în natura lucru-rtlor*!...* în consecinţă, contribuţia personală feti celor ce învaţă nu poate fi aceea de a inventa, ci numai de a o transmite mai departe.

Am zăbovit un moment asupra spiritului general în care a fost organizat, prin Carol cel Mare, în veacul al VIII-lea, învăţământul pe continent. Aceasta, pentru că ideile mai sus amintite, idei care – cum am mai spus-o – n-au fost personale ale lui Alcuin ori ale lui Carol cel Mare, au prezidat ca directive fundamentale ale învăţământului tot cursul evului mediu. Prin ele, Alcuin, a cărui operă speculativă nu prezintă mare interes, a jucat un rol important – deşi indirect – influenţând viaţa intelectuală a întregului ev mediu. Scrierile lui Alcuin, dintre care amintim pe cea intitulată *Despre virtuţi şi vicii,* influenţată de opera lui Cicero *De oficiis,* au servit medievalilor mult timp de manuale. Iar şcolile înfiinţate de ei au fost cele mai importante centre de învăţământ în Apus „înainte de înfiinţarea Universităţii din Paris.

Dintre şcolile care iau fiinţă în epoca carolingiană să amintim pe cele mai importante: şcoala palatină de la curtea lui Carol cel Mare şi cea din Tours, ambele conduse de Alcuin, cea palatină fiind condusă apoi de Scotus Erigena; şcolile din Fulda, St. Gallen, Paris, Chartres, Corbie, Reims, Utrecht, Münster, Lyon ş.a.

Din cauza invaziei vikingilor în insulele britanice, numărul călugărilor „scoţieni" veniţi pe continent a crescut enorm în cursul veacului al IX-lea. Prin ei s-a întărit influenţa concepţiilor neo-platoniciene asupra gândirii medievale. *Hildouin,* abatele mănăstirii Saint-Dénis, traduce, la mijlocul veacului IX, opera lui Dionisie Areopagitul. Scotus Erigena a tradus-o ceva mai târziu. Între mijlocul

secolului al IX-lea şi mijlocul celui de al X-lea veac, epocă anarhică şi tulbure, aceşti călugări „scoţieni” şi mănăstirile lor au fost factorii care au asigurat în bună parte continuitatea muncii intelectuale, atâta cită a fost. Marile mănăstiri de la Fulda, Corbie, St. Gallen şi altele., posesoare ale unor domenii întinse cu populaţie numeroasă şi dezvoltând o însemnată activitate economică, ţin locul şi rolul oraşelor dispărute. Ca atare, aceste (mănăstiri sunt, în aceea epocă de bejenie, singurele centre unde se păstrează şi se transmite moştenirea trecutului.

**ÎNCERCAREA DE SINTEZĂ A LUI JOAN SCOTUS ERIGENA**

Din cele expuse în lecţiile precedente am putut constata că, până la sfârşitul veacului al VII-lea, gândirea medievală n-a fost în stare să producă decât în Orient o operă unde efortul de a acorda în corp de doctrină unitară elemente de provenienţă diversă este vizibil şi contrabalansează munca de simplă catalogare şi compilaţie. Este opera lui Ioan Damaschin, despre care a fost vorba într-o lecţie precedentă. Dimpotrivă, Apusul, până la sfârşitul secolului amintit, n-a produs decât opere de inventariere a ceea ce se cunoştea din strălucita producţie intelectuală a antichităţii greco-latine; şi am văzut în lecţia precedentă cât de puţin se cunoştea. Acest efort de „asimilare” a elementelor de gândire filosofică moştenite de la predecesori a fost, se vede, atât de extenuant pentru apuseni, încât consumindu-le, timp de veacuri, toate forţele intelectuale, nu le-a mai rămas energie spre a

încerca elaborarea unor sinteze de gândire pe plan mai înalt. Această împrejurare explică poate, în parte, de ce Apusul veacului IX-lea şi al celor două secole următoare n-a arătat înţelegerea cuvenită o-perei de sinteză a **lui** *Ioan Scotus Erigena.*

Scotus Erigena e cel dintâi gânditor de seamă al evului mediu apusean. Numele lui domină cu pubere producţia filosofică a întâiei jumătăţi a gândirii medievale apusene. S-a născut în Irlanda, la începutul veacului al IX-lea (între 800 şi 815). Numele Erigena, sau mai exact Eriugena, vine de la

„Eriu", cum se chema în limba celtică Irlanda; iar numele de Scotus derivă probabil din „Scoţia Maior", nume purtat de Irlanda până în veacul al XI-lea. Cum am mai amintit, Irlanda era în acea epocă tulbure păstrătoarea tradiţiei culturale, ţară unde, după mărturia lui Beda Venerabilul, existau încă oameni care vorbeau latineşte şi greceşte ca în propria lor limbă maternă. Printre aceştia a fost şi Ioan Scotus Erigena, fapt care i-a făcut cu putinţă să studieze toate cărţile de seamă, latineşti şi *greceşti,* accesibile în veacul al IX-lea unui medieval apusean. Lucru ce se vede din scrierile lui Erigena.

Către mijlocul veacului, Erigena e chemat de Carol Pleşuvul în fruntea şcolii palatine din Paris şi trăieşte la curtea strălucită şi, pentru acele vremi, cultivată a acestui rege. Cu moartea regelui Carol Pleşuvul dispare şi persoana lui Erigena de pe scena istoriei. Nu avem informaţii sigure privitoare la ultimii ani ai vieţii lui Erigena. După

unele date, el ar fi fost chemat de Alfred cel Mare la Oxford, iar mai târziu ar fi înfiinţat o şcoală la Malmes-bury şi ar fi murit ucis fiind de elevii săi. Conform altor informaţii, Erigena ar fi murit în Franţa, cam în acelaşi timp cu protectorul său Carol Pleşuvul. Am zis „protectorul său" pentru că, condamnat pentru „erezie" de două sinoade – în 885 şi în 859 –, Scotus Erigena şi-a putut salva viaţa numai graţie protecţiei regelui a cărui şcoală o conducea.

Deşi *De Praedestinatione* pe care Erigena a scris-o[1] la cererea a doi episcopi spre a combate o erezie, căzând el însuşi în erezie şi combătut fiind de cei la cererea cărora a scris-o, deşi *De Praedestinatione* dovedeşte că autorul ei cunoştea unele poziţii de gândire neoplatonică înainte de a veni la Paris, sarcina primită de la Carol Pleşuvul de a traduce din greceşte în latineşte scrierile lui Dionisie Areo-pagitul şi pe acelea ale comentatorului acestuia.

Maxim Mărturisitorul, a avut o influenţă covârşitoare asupra concepţiilor pe care Erigena le-a dezvoltat în opera sa principală, şi prin această operă, asupra evoluţiei ulterioare a filosofiei medievale.

Este adevărat că traducerea lui Erigena, făcută, după obiceiul medieval, cuvânt de cuvânt – sub fiecare cuvânt elen este scris cuvântul latin corespunzător –, fusese precedată de traducerea abatelui din St. Denis. Cu un veac înainte, papa trimisese lui Pepin cel Scurt scrierile lui Dionisie Areo-pagitul. Dar, din lipsă de cunoaştere a limbii greceşti, nimenea n-a ştiut să le descifreze.

Colecţia scrierilor Areopagilului a mai venit o dată în Franţa, tot ca dar, şi anume ca dar al împăratului bizantin trimis regelui Franţei. Abatele mănăstirii St. Denis traduse în latineşte aceste scrieri în jurul anului 830. Ele însă n-au intrat în circulaţie decât prin traducerea lui Erigena, făcută începând de la 860. Până în veacul al XII-lea medievalii apuseni vor citi pe Dionisie Areopagitul în traducerea lui Erigena.

Prin această traducere şi prin marea sa operă *De divisione naturae* Beotus Erigena introduce în gândirea medievală elemente neoplatonice atât de numeroase şi atât de inextricabil împletite cu elemente degmatice încât aceasta nu va urmă reuşi să se emancipeze de sub influenţa neoplatonismului. Este adevărat că Erigena însuşi nu suferise influenţe neoplatonice doar prin scrierile Areopagitului. Când s-a apucat de traducerea acestora şi de traducerea lui Maxim Mărturisitorul, gândirea lui Erigena, cum am amintit adineaori, era deja îmbibată de elemente neoplatonice venite din alte izvoare decât acelea pe care le constituiau aceşti doi gânditori ai Orientului Apropiat. În *De divisione naturae* autorul ne trimite răspicat şi la alte surse: la Augustin, Grigore de Nyssa şi Grigore Nazianz; la Vasile cel Mare şi Origen; în sfârşit, la *Timaios* al lui Platon.

Prin Ioan Scotus Erigena, gândirea medievală a Apusului, în această epocă a dezvoltării sale, a făcut un remarcabil efort spre a înţelege, cu ajutorul neoplatonismului, lumea aşa cum o vedea ea; după cum, în apogeul său, ea a recurs la

ajutorul lui Aristotel pentru a atinge aceeaşi ţintă. De-a-cum, lumea va apărea gândirii medievale ca o *to-talirate ordonată ierarhic,* totalitate în care locul fiecărei fiinţe şi al fiecărui lucru este determinat de gradul lor de perfecţiune, ori de gradul de perfecţiune al speciei şi clasei din care face parte. Cum am arătat în lecţiile premergătoare – în cea introductivă ca şi de câte ori ni s-a prezentat de-atunci ocazia –, ierarhia aceasta, formulată pe plan abstract filosofic, este expresia ideologică a ierarhiei ce stătea la baza orânduirii economice şi sociale a societăţii evului mediu. Este evident că, elaborând cu ajutorul neoplatonismului, şi mai târziu cu acela al aristotelismului deformat, o concepţie metafizică în care universul apare ca o ierarhie de forme de existenţă, gândirea medievală nu face decât să proiecteze pe planul „veşniciei" realitatea socială a epocii care i-a dat naştere.

(în marea operă *De divisione naturae,* terminată de Erigena către sfârşitul vieţii sale, în jurul anului 870, gândirea evului mediu apusean a reuşit oarecum dintr-odată şi fără suficientă preparaţie prealabilă să-şi construiască o interpretare grandioasă a unui astfel de univers. Dar tocmai această lipsă de pregătire prealabilă suficientă, efect al stadiului rudimentar de dezvoltare în care se găsea în veacul al IX-lea gândirea medievală, explică de ce aceasta nu şi-a dat seama nici în cursul veacului următor că fresca universului desemnată de Erigena aducea tocmai ceea ce căuta pe plan ideologic inteligenţa medievală: adică o icoană care „explică" filosofic

şi „justifica” pe plan abstract, în faţa conştiinţei, lumea ierarhică a orânduirii feudale. Dacă ţinem seama de momentul istoric când ea fusese elaborată, icoana universului construită de mintea cuprinzătoare a medievalului Erigena era chiar neaşteptat de reuşită.

De la întâiul său contact cu neoplatonismul, contact stabilit înainte de a fi primit sarcina traducerii scrierilor Areopagitului, Erigena şi-a dat seama *că* imaginea pe care o construise neoplatonismul despre lume arăta, între multe alte înrudiri, o importantă trăsătură comună cu concepţia creştină a lumii. Şi anume, asemenea creştinismului şi iieopia-tonismul elaborase o concepţie teocentz că a universului. Atât în neoplatonism, cât şi în creştinism, universul, printr-o mişcare dublă de coborâre şi urcare, adică printr-o mişcare ritmică care constituie toată istoria lui, purcede din divinitate şi se întoarce în /divinitate. Erigena a văzut în acelaşi timp şi deosebirea care desparte creştinismul de heoplatonism în ce priveşte felul cum concep unul şi celălalt acest proces de mişcare ritmică a lumii: la neoplatonici, momentele succesive ale procesului derivă unul din altul în chip necesar, natural şi veşnic; în concepţia creştină diversele momente sunt constituite de un şir de evenimente istorice, determinate fiecare de câte o „liberă” iniţiativă: creaţie, cădere în păcat, mântuire, viaţă, veşnică, iată principalele momente ale istoriei lumii aşa cum o concepe creştinismul. La neoplatonici, procesul de mişcate ritmică a existenţei consta într-o diviziune progresivă – vezi

titlul semnificativ al operei Lui Erigena: *De divisione naturae* –, şi invers, într-o întoarcere progresivă la unitate. Realitatea „care în primul principiu se găseşte în stare de unitate fcompletă, pe planurile interioare ale existenţei – planuri ce derivă din primul principiu şi unele din altele în chip necesar –, se găseşte în stare de

**I**

diviziune tot mai mare, proporţional cu distanţa la care diversele forme, de existenţă se află faţă de principiul suprem.

Inspirându-se dintr-o astfel de concepţie, *De di-bisione naturae* a lui Erigena tratează, într-un cadru ce angajează tot universul, marea temă a credinţei creştine: originea omului de la Dumnezeu şi întoarcerea Lui la Dumnezeu. Dumnezeu sau cauza supremă este principiu şi ţintă supremă a existenţei considerată în totalitatea ei. Gradul de realitate al tuturor formelor de existenţă este determinat de natura raportului lor cu originea ultimă! a lor, cu Dumnezeu, iar gradul /valorii lor se mă-oară cu forţa cu care ele tind către ţinta Jor suremă, către Dumnezeu. *De clivisione naturae,* arând în ritm neoplatonic cum purcede creatura din umnezeu şi cum se întoarce ea în Dumnezeu, consideră starea de după căderea în păcat *&* omului ca limită extremă a diviziunii şi îndepărtării existenţei – a existenţei în general, nu numai a omului – de primul principiu. Iar „mântuirea" este, în concepţia lui /Erigenia, începutul uniunii finale a fiinţelor unele cu altele şi cu Dumnezeu.

! Privită pe altă latură a ei, mişcarea aceasta a

firii în ansamblul ei, de la Dumnezeu ca principiu şi origine la Dumnezeu ca scop ultim, această dublă mişcare, de coborâre („analisis sive resolution) şi urcare („reversie sive deificaţie”) are în doctrina medievalului Erigena o dublă semnificaţie. Cea din tâi, *mai de supixtfaţă,* exprimă ideea diviziunii naturii ca descompunere a unui tot în părţile sale, diviziune făcută conform tuturor regulilor diviziunii logice, ca şi cum procesele de transformare pe care le suferă realitatea n-ar fi altceva decât diviziunea logică a genului în speciile sale. Cea, de-a doua semnifibaţie, *mult (mi-ai adâncă* decât cea din tâi, prin ideea coborârii dintr-un principiu unic către nenumărate specii particulare şi a suirii de la

aceste specii la principiul ce le uneşte într-un tot Unitar, exprimă conceptul *organizării ierarhice a universului,* concept atât de scump gânditorilor medievali. Am văzut în analizele cuprinse în toate lecţiile precedente, tea şi în prezenta lecţie, de ce inteligenţa exponenţilor claselor stăpânitoare ale orânduirii feudale a arătat, în tot cursul evului mediu, aşa de mare predilecţie şi adeziune faţă de acest concept al organizării ierarhice a universului. Pentru a evita repetiţii prea frecvente, nu mai insist şi aici.

Economia cursului nostru nu permite să intrăm în amănunte şi nici să zăbovim prea mult la fresca grandioasă zugrăvită de Scotus Erigena, care, spre deosebire de predecesorii săi apuseni, nu mai e un simplu compilator, a cărui gândire, deşi utilizează numeroase izvoare, nu se mai lasă înecată de acestea. În analiza făcută până acum,

noi am încercat să desprindem, din doctrina bogată *ia* elemente şi complexă a acestui medieval, numai trăsăturile ce ni s-au părut esenţiale, adică acele poziţii caracteristice prin /cară gândirea lui Erigena oglindeşte, în felul ei, realitatea economico-sacială a timpului care a dat naştere operei *De divisione naturae.*

Cu toate acestea, pentru întregirea celor de mai sus adăugăm şi consideraţiile ce urmează:

Deşi prin marea schemă neoplatoniciană descrisă sum/ar mai sus Erigena a urmărit în primul rând interpretarea principalelor dogme ale credinţei creştine (dogma creaţiei, a căderii în păcat, a mântuirii, a trinităţii etc), interpretare pe care, în naivitatea lui, el a crezut-o raţională, de/ctrinla lui Scotus Erigena pune principalul accent nu pe experienţa religioasă considerată ca viaţă interioară, ci ea împinge pe primul pâan considerarea structurii universului. E adevărat că această considerare nu e la Erigena decât un fel de contemplaţie metafizică a lumii. Dar, aşa cum e, ea înseamnă totuşi ceva mai mult decât contemplaţia pur interioară a misticului. Ea înlocuieşte drama personală, individuală a mântuirii printr-o lege universală care face ca toate formele de existenţă să tindă cu necesitate a se întoarce în forma de existenţă unică din care s-au desprins. Deşi e abordată în termeni de gândire preştiinţififcă şi îmbibată cu elemente (mistice, această concepţie a lui Ioan Scotus Erigena reprezintă un progres, dacă ţinem seama de tot ceea >ce medievalii apuseni au produs pe acest plan înainte de el.

**1** Cu toate că, dând universului structura mai sus descrisă, şi mergând în bună parte pe urmele a doi gânditori ai Orientului Apropiat, pe urmele lui Dionisie Areopagitul şi Maxim Mărturisitorul, Scotus Erigena a creat pe seama medievalilor apuseni marele cadru în interiorul căruia gândirea acestora va căuta, la apogeul ei, să aşeze şi lumea revelaţiei şi lumea lui Aristotel, două lumi atât de deosebite, biserica a privit de *la* început – cu ochi bănuitori doctrina elaborată în *De divisione naturae.* Cu toate că tema fundamentală a credinţei creştine, tratată de Erigena într-un cadru atât de vast, a fost reluată mereu de gândirea evului jmediu, apusean şi ea constituie, în substanţă, tema fundamentală a „Summae" lor veacului al XIII-lea acceptate cu încântare şi orgoliu de – biserica catolică, a ceasta, prin papii ei, la mijlocul secolului al XI-lea şi la începutul celui de al XIII-lea, veac, a aruncat (de două ori în flatările rugului *De divisione naturae.* Motivul acestei repetate condamnări este limpede: Scotus Erigena a fost un „eretic". În ciuda tuturor asigurărilor de catolicitate pe care Erigena de dădea, a autorităţilor doctrinare pe care de introca, a numeroaselor argumente pe care de aducea, în ciuda bunei sale credinţe şi în ciuda amplei teale inteligenţe, Ioan Scotus Erigena era oarecum! „predestinat" să fie un „eretic". A'ceasta, pentru idublu motiv. Unul din motive trebuie căutat în Snsăşi sarcina: ce şi-o asumase; al doilea, în structura inteligenţei sale.

I Sarcina pe (care şi-o luase era cu neputinţă

să the dusă la bun sfârşit. Căci, pe plan pur tdoctrinar, adâcă pe acela care era mai accesibil conducătorilor tei doctorilor bisericii, era absolut imposibil de creat o sinteză rea la între două Junii atât de diferite ca cele ce-şi găsiseră expresie ideologică în filoso-ţfia greacă şi în dogma creştină. Această sinteză ireală n-a reuşit s-o realizeze niciun medieval. Căci, (ceea ce a elaborat pe planul acesta Toma de Aquino! n-a fost o sinteză, reală, ti pură amăgire.

A doua isursă a „ereziilor" lui Erigena spuneam că trebuie căutată în structura inteligenţei sale. Că ci, condusă de cele; mai sincere bune intenţii, inteligenţa lui Ioan Scotus era prea îndrăzneaţă, prea personală pentru a putea rămâne, fără intermitenţe, umflă servitoare *a.* dogmei. Necunoscând decât fragmente /din heoplatonism şi reconstituind din propriile sale puteri poziţii neoplatonice esenţiale, această inteligenţă largă şi: adâncă în acelaşi timp nu putea să nu Ispargă la fiecare pas cadrele înguste ce i le impunea dogma şi să nu-l facă să cadă mereu pe Erigena >în atât de temuta şi de detestata „erezie".

**1** Iată, între multe altele, câteva puncte de doctrină unde gândirea durerigena alunecă hotărât pe poziţii care dislocă dogma (bisericii:**!** întoarcerea lumii la Dumnezeu prin uniune finală cu el implică afirmaţia, potrivnică învăţăturii bisericii, că toţi oamenii devin eterni prin contopire cu fiinţa şi realitatea supremă. Dar o astfel de concepţie afirmă implicit – în

terminologia şi pe planul determinat de spiritul epocii – un optimism

Tieângăduit de doctrina oficială a bisericii, doctrină îmbibată de pesimism şi mizantropie. În limbajul lui particular şi naiv, Erigena anunţă cu încântare că adevărata raţiune ne învaţă că nimi e ce e contrar bunătăţii lui Dumnezeu nu îi poate fi „coe-tern", vă viaţa veşnică a **lui** Dumnezeu va absorbi moartea, iar fericirea lui va, stinge mizeria… Prin întoarcerea la Dumnezeu, scrie el, omenirea întreagă este mântuită, şi e o copilărie să crezi că există chinuri (veşnice şi iad subteran. Iadul ca şi raiul nu sunt „locuri", ci stări sufleteşti, una de fericire, produsă de mântuirea realizată, cealaltă de mizerie morală, provenită din dorinţa Stacă neîmplinită a mântuirii.

Un alt punct unde de ctrina lui Ioan Scotus Erigena se desparte total de Icea a biseri cu, spărgând cu desăvârşire cadrele dogmei, este felu' l cum ql concepe raportul dintre Dumnezeu (şi lume. Deosebirea care există în acest punct între dogmă şi doctrina lui Erigena cuprinde în ea îşi le determină, în substanţă, pe toate celelalte: se ştie că dog-mă creştină face distincţie absolută între lume şi Dumnezeu. A'cesta este conceput ca o fiinţă transcendentă, dotată cu personalitate, „creatoare a lumii, dar în afara lumii. În doctrina lui Erigena, dimpotrivă, universul se confundă cu Dumnezeu, lumea nu are gradul de realitate pe care i-l recunoaşte dogiră. Cu toate asigurările date de autorul operei *De divisione naturae* şi cu toate eforturile depuse de unii istorici ai filosofiei medievale, este imposibil să fie puse de acord în

acest punct im, portant învăţătura lui Erigena >cu învăţătura bi – sericii

Cătei, orrcum am privi lucrurile, stufoasa carte *h* lui Ioan Scotus Erigena îşi concentrează inepui, zabil de numeroasele-i raţionamente în afirmaţia [fundamentală că tot ce există nu există decât în măsura în care participă la esenţa divină, în mă

bura în care este o manifestare a substanţei divine care, singură, subzistă prin sine şi are realitate ideplină. Formule ca: „Dumnezeu e în toate”, el (devine totul”, „totul e participare la esenţa lui”; creatura subzistă în Dumnezeu şi el se creează în chip inefabil şi secret creând creatura; creator al (universului, el devine univers creat, şi el, <care prolduce toate, devine produs în toate, astfel de for-îmule sunt expresii ce s-au desprins de pe fondul iuttei concepţii pant ciste a lumii, concepţie care nu (numai că era greu de împăcat cu doctrina (bisericii, ţi-ar care amenınţa să răstoarne din temelii această doctrină.

Este adevărat că Erigena, dându-şi seamă de implicaţiile primejdioase penitru el ale unor astfel de vederi, şi crezându-se, eu toate acestea, fiu supus al bisericii, revine tfnereu asupra ideii areopagite că nimic nu poate fi afirmat despre creatură şi despre Dumnezeu în acelaşi sens. Mergând pe urmele Lui Dionisie. Areopagitul. Şi ale lui Boe-ţiu, aoceptă şi el deosebirea radicală pe care cel dintâi o făcuse între „teologia pozitivă sau afirmativă” şi „teologia negativă”, şi susţine că esenţa lui Dumnezeu este incognoscibilă nu numai pentru noi, dar în chip absolut; şi în consecinţă, nu

există categorie de gândire şi «cuvânt corespunzător prin care noi /să-l putem numi pe Dumnezeu în mod adecvat. Altă dată, recurge la imagini pentru a arăta că întoarcerea creaturii la Dumnezeu – mai precis în Dumnezeu – „deificarea" păturii, cum spune el adesea – nu înseamnă nicidecum supresiunea acesteia prin contopirea ei cu esenţa divină, întocmai cum aerul nu încetează de a fi aer pentru că îl luminează razele soarelui, /şi nici metalul topit nu încetează de a fi metal, deşi pare a se fi transformat în foc, a fi devenit foc. Tot aşa, susţine Erigena, corpul, spiritualizându-se\ va răîmânea tot corp, iar sufletul omenesc va rămâne

ceea ce aste, transformându-se <şi devenind *as &* – mănător lui Dumnezeu. Nu poate fi de ei vorba în niciun caz de transmutaţie şi confuzie de substanţe, ci numai de uniune a lor, uniune în care ele îşi păstrează toate proprietăţile ce le defines e: „adunatio sine confusione vei Imixtura".

Este evident că toate aceste „explicaţii" – şi mu lt e altele aduse de Erigena, care nu dorea nicidecum să ffie „ereticul" iscoditor de învăţături noi – nu puteau prezenta în ochii vigilenţi ai doctorilor catolici decât valoarea pe rare**1**, în ultimă instanţă, ele o aveau, adică o valoare pur verbală. Când biserica a aruncat cartea lui Erigena în flăcări, ea şi-a dat limpede seama că astfel de „precizări" nu înlăturau fondul panteist al doctrinei, defe-făşurată într-un cadru atât de impunător în *de divisione hvaturae.*

Înainte de a încheia, să ne oprim un moment

la o singură implicaţie „eretică” – din reele multe – cuprinsă în acest din urmă punct al doctrinei lui Erigena, şi să remarcăm că el afirmă despre originea lumii un concept peu totul altul decât acela pe care-l susţine biserica. Cum; se ştie, biserica propagă ideea creaţiei din nimic („creaţi o exni-hilo”); creaţia lumii este, fconform doctrinei creştine, un eveniment istoric, adică el are loc în timp. Dimpotrivă, în concepţia lui Scotus Erigena lumea este produ/sul unui proces de emanaţie din Dum-înezeu, emanaţie atemporală, coeternă cu Dumnezeu.

Prin urmare, cu toate că Erigena şi-a formulat precis poziţia sa faţă de dogmă într-o formulă cuprinzătoare: „nisi credideritis non intel igetis” („dacă nu veţi fi crezut, nu veţi înţelege”), formulă asupra căreia revine mereu, cu toate că el a pornit la drum cu convingerea ortodoxă a teologului că raţiunea nu poate avea alt rost în lume decât acela de a confirma credinţa! *De divisione naturae*

23 – Prelegeri de Istorie a filosofiei antice şi medievale este, în dnseşi ideile ei de bază, opera unui mare „eretic”.

Aceasta e concluzia generală ce se desprinde din analizele precedente şi asupra căreia am dori să vi se fixeze cu deoisebire latenţia. Căci, dacă ne-am oprit mai îndelung asupra doctrinei; lui Ioan S’cotus Erigen a, nu e atât din cauză că ea domină de sus tot ce a produs gândirea/medievalilor până la el şi două sute de ani după el. Nici n-am zăbovit aşa de mult la considerarea operei *De divisione naturae* din

motivul că ea a arătat pentru întâia dară, pe un plan de gândire general, că interpretarea teocentrismului creştin prin neoplatonism nu e posibilă fără „erezie”, ci ne-am aplecat cu răgaz şi simpatie asupra doctrinei lui < Erigena pentru că, în condiţiile istorice date, ea prezintă1, prin „ereziile” ei spărgătoare de dogme, f câteva poziţii de gândire progresistă. Căci, deşi în intenţiile ei gândirea lui Erigena vrea să fie catolică, şi cu toate că ea se desfăşoară în întregime pe rplan mistic-religios, în fapt, judecată în lumina materialismului istoric, de ctrina lui Erigena e una din formele pe care, îjn condiţiile istorice concrete ale veacului al IX-lea, jle putea. /lua o gândire care – cu poate asigurările contrare ale autorului ei – nu accepta îngrădirile strâmte ale dogmei susţinătoare a creştinismului instituţional, feudal.

De <aici nu (numai extinderea ce am dat-o expunerii învăţăturii lui Ioan Sfcotus Erigena, ci şi (simpatia eu care, ne-am aplecat asupra ei. Date implicaţiile ei, încărcate de amenijnţări posibile *şi* pentru doctrina dar şi pentru poziţia bisericii catolice, pritepem de ce biserica <i-a făcut doctrinei lui Erigena primirea pe care i-a făcut-o. Dar această primire e pentru noi un criteriu istorictoarecum obiectiv, care măsoară exact orizontul intelectual între limitele căruia putea să zise mişte inteligenţa omului medieval apusean. Aceasta putea să spe

**— «b i»**

culeze la nesfârşit între frojn ti erele strâmte şi de-finitav – trasate ale dogmei, putea, altfel spus, să se mişte pe loc, fără să a vanseze...

Inteligenţa omului medieval era însă reprimată cu asprime, îndată ce ea ar fi făcut o mişcare prin bare, direct ori indirect, ar fi atins cât de cât pereţii celulari, ai dogmei, sau, lucru şi mai grav, ar fi încercat să-şi spargă o ieşire dintre aceşti pereţi „cum largă işi-a tăiat-o Scotus Erigena, „ereticul".

***<ţ***

**PROBLEMA „UNIVERSALELOR".**
**NOMINALISMUL CA POZIŢIE DE GÂNDIRE**
**PROGRESISTA ÎN VEACUL AL XI-LEA**

Tradus în terminologia noastră de azi, titlul priln-cipal de mai sus se trankerie „cum urmează: problema naturii şi, originii ideilor genertele. Ea e una dintre întâile probleme mari de filosofic propriu-zisă pe care o dezbate gfnidirea medievală. Ca atare, iniţial ea nu a fost ridicată în chip spontan de medievali, ci le-a fost pusă da problemă de *unele* texte ale lui Porfir şi Boeţiu. Acesta din urmă a tradus, cum se ştie, *Isagogia* lui Porfir din greceşte în latineşte, adăugând /şi comentarii la ea.

Cu excepţia lui Erigeraa, primii scolastici n-au întrevăzut decât unele dintre implicaţiile filosofice ale problemei. Unii dintre ei i-au simţit mai mult instinctiv importanţa, fără să fi fbist în măsură să cântăreas că eu mintea Consecinţele ce puteau fi scoase dintr-o soluţie /sau alta a problemei.

Or, consecinţele acestea nu erau numai de natură filosofică, ci „după soluţia „realistă" sau

„nominalistă” care se da prbblemei originii îşi naturii lâdeilor generale, ele veneau în sprijinul dogmei jbri, dimpotrivă, tindeau la dislocarea ei. Dar, pe (măsură ce a **înaintat** în timp, gândirea evului mediu şi-a dat seama tot mai lămurit de importanţa acestei probleme, scoţându-i tot mai limpede la lumina zilei implicaţiile, aceasta în cursul unei dezbateri care a durat până la sfârşitul evului mediu; De altfel, importanţa problemei „universalelor” pentru filosofia medievală poate fi măsurată şi prin faptul istoric obiectiv că, m (cursul veacului al XIV-lea, una din cauzele, ce iau dus la dislocarea gândirii scolastice şi la prăbuşirea pretenţioasei construcţii tomiste a fost soluţia *nominalistă, a* problemei universalelor, susţinută cu forţă de câţiva gânditori de /seamă. Evident, în afară de această icauză, care, a acţionat pe plan ideologic şi a felizol-fcat oarecum din interior scolastica, în afară de această cauză; zic, *îşi* acţionând mai adânc decât ea, au fost şi alţi (factori istorici, materiali, factori care, prezenţi, au făcut cu putinţă să triumfe abia în veacul tel XIV-lea o soluţie *a* problemei ideilor generale descoperită deja în secolul al XI-lea, şi aceasta tocmai pentru că atunci lipiseau condiţiile obiective, create de factorii istorici prezenţi în veacul al XIV-lea.

„Veacul lui Erigena este acela care pune în Apus „pentru înfâia oară, problema despre care vorbim, şi aceasta în legătură cu mai sus-amintitele texte ăle lui Porfir. Acesta se întrebase dacă genurile au existenţă separată de lucrurile în tare ele se manifestă, sau dacă ele nu au existenţă

decât în înseşi lucrurile în care ele se manifestă? Pusă astfel, înţelegem îndată că problema lui Porfir este aceea care-l separase pe Aristotel de Platon, căci, cum vedem, Porfir se întreba în ce sens se poate spune că ideile generale există şi care e raportul lor cu obiectele particulare? De exemplu: ideea de „umanitate" există oare independent de indivizii care <bmpun umanitatea, sau nu există decât în aceşti indivizi şi prin ei? Platon şi Aristotel au dat, cum ştim, răspunsuri diferite la această întrebare.

*În Isagogia* sa, sau introducerea Ja *Categoriile* lui Aristotel, Porfir ramifi că problema în trei părţi: f) genurile şi speciile există în natură, sau ele nu există decât sub formă de idei în mintea noastră? (2). Dacă ele există în afară de mintea noastră, sunt ele corporale sau necorporale? (3) există ele separat de obiectele sensibile, sau în aceste obiecte? în textele pe care scolasticii veacului al IX-lea le cunoşteau, Porfir refuză să răspundă la întrebările ridicate: „dicere recusabo", scria el.

În comentariile sale la *Isagogia* lui Porfir, Boeţiu nu se mulţumeşte ou comodul „dicere recusabo" al filosofului neoplatonician, ci încearcă să dea so-îuţii întrebărilor ridicate de acesta. Textele rămase din comentariile lui Boeţiu nu sunt precise, dar, aşa cum sunt, ele par a propune soluţii aristotelice la complicata problemă a universalelor. La întâia întrebare, Boeţiu răspunde că genurile şi *speciile* sunt şi forme de existenţă ale naturii şi există şi ca idei în spiritul! nostru. Aceasta, pentru că „scrie Boeţiu, asemănarea ce există între lucruri este temeiul comun al,

particulari<tăţii lor în natură şi al generalităţii lor în gândire. La a doua întrebare porfiriană, Boeţiu răspunse că genurile şi speciile sunt necorporale numai în abstracţie, iar la a treia, că ele există *şi* în lucrurile sensibile şi în afară de acestea.

La o soluţie de felul acesteia va recurge şi scolastica ceva mai târziu, în timp ce primii scolastici nu se opresc la ea. Această soluţie aristotelizantă dată de Boeţiu problemei universalelor *H* s-a părut lipsită de limpezime şi poate prea complicată. Iată de ce, pornind de la alternativă, pusă ţie întâia întrebare a lui Porfir, ei au dat răspunsuri tranşante, optând hotărât pentru *utna* din poziţiile alternativei. Şi cum în prima jumătate a istoriei gândirii medievale Platon exercita influenţa covârşitoare prin neoplatonism, marea majoritate a scolasticilor din acea epocă a optat pentru o soluţie în spirit platonician a problemei universalelor. Există alături de acest motiv de ordin ideologic şi *motive mult mai adânci, de natură obiectivă, implicate în organizarea socială-polififcă a epocii,* care explică această op**i**ţiune; motive *pe* care le vom scoate în evidenţă ceva mai încolo. Soluţia în spirit platonician la care se raliază amintita majoritate a scolasticilor este cuprinsă în afirmaţia că ideile generale – sau, <în stilul epocii, universalele – există independent de lucrurile particulare în care ele se manifestă, că ele sunt forme de existenţă reală, *sunt reale.* De aici numele de *realism* dat acestei soluţii. A’cestei direcţii de gândire îi aparţine şi cel mai mare gânditor al veacului al IX-lea, Erigena. Mai explicit decât atât: aderenţii

acestei forme de realism extrem afirmau că universalele sunt mai reale decât lucrurile particulare şi sensibile, că în sens logic – dacă nu şi temporal – ele sunt anterioare acestora. De aci formula: *Universalia ante res.*

*în* opoziţie cu realismul extrem, care, cum vedem, făcea lumea reală dependentă de gândire, de-terminând-o pe cea dintâi în funcţie de aceasta, soluţia opusă realismului extrem, aceea care ceva mai târziu a fost numită *nominalism,* ascultând de mintea sănătoasă, a căutat invers: să explice gă n-direa în funcţie de lumea reală, materială. Nominalismul a declarat universalul – în limbajul e-pocii: „universalele", „genurile", „speciile" – drept concept *(conpeptus),* obţinut de mintea noastră din lucrurile particulare pe calea abstracţiei. De aci formula: *universalia post rem.* Deşi cel mai mare reprezentant al acestei poziţii de gândire, progresistă în condiţiile istorice obiective în care ea a apărut, pare să fi alegat existenţa itieilor generale Chiar şi în gândire şi să fi susţinut că conceptele sunt simple nume., şi deşi nu cunoaştem nominalismul medieval al acestei epoci decât din textele celor ce-l – au combătut – scrierile lui Rosceâin s-au pierdut, ori poate Rosceâin n-a scris nimic –, formula mai sus citată, adică *universalia post res,* ne indică destul de lămurit caracterul sănătos, antiidea-list, progresist al concepţiei nominaliste.

Înainte de a merge mai departe şi de a căuta să explicăm de ce în plin ev mediu a triumfat „realismul", şi de ce „nominalismul" nu putea să se afirme ca forţă istorică determinantă decât la

sfârşitul, scolasticii, să ne oprim o clipă la Roscelin „cel dintâi mare nominalist.

Născut în Cerrâpiegne la mijlocul veacului al

XI-lea, Ioan Koscelin a fost dascăl /în diverse şcoli ale Franţei. Nu ne-a rămas de la el decât o scrisoare adresată lui Abélard. Astfel, nu se ştie exact tot ce a învăţat. Dacă însă ţinem seama de informaţiile ce ni le dau despre doctrina lui adversarii săi Anselm de Cantebury, Abélard şi Ioan de să-Jisbury – despre care va fi vorba mai încolo; – o

R.oseeiin din Compiegne pare să fi susţinut că idei le generale nu sunt nici măcar concepţii veritabile ale spânţylui nostru. Căci, obişnuia să spună, dacă încercaţi să concepeţi „umanitatea" în general fără să cencepeţi cutare sau cutare om, nu veţi reuşi!

Când ne gândim la umanitate, de fapt nu avem în minte un obiect general la care s-ar aplica noţiu nea noastră; noi nu avem realmente în minte idecât un semn, un cuvânt, un nume. Deci ideile generale nu sunt decât nume *(nomina, flatus vocis).* Reprez entările noastre sunt totdeauna particulare, întorc*

mai ca lucrurile la care ele se referă.

Spuse lucrurile pe scurt de tot, cele două direcţii opuse de gândire mai sus analizate se condensează în afirmaţiile următoare: realismul afirmă că particularul n-ar putea să existe dacă n-ar exista uni-—versalul; dimpotrivă, nominalismul susţine, pe bună

3. C0

dreptate, că universalul ar fi de neconceput fără existenţa reală a particularului.

O poziţie intermediară, pe care unii gânditori medievali se vor aşeza începând cu veacul al XII-lea, considera, de acord cu realismul, universalul ca *pe ceva* ce este esenţial în lucruri; şi de acord cu nominalismul, ea susţinea că universalul nu există ca ceva independent de lucruri, ci în lucruri: *imi-versulia în trebus.* Deci, separat de lucruri, universalul nu mai e o realitate, cum susţinea realismul extrem; dar el nu e niciun simplu nume „cum susţinuise, dacă informaţiile sunt exacte, nominalismul extrem reprezentat prin Ioan Koscelin. Prin urmare, conform învăţăturii celor ce s-au aşezat pe a ceastă poziţie intermediară, de inspiraţie aristotelică, ideile generale au şi o semnificaţie ideală şi una reală. Lucrurile sunt particulare, dar prin gândire noi avem posibilitatea să abstragem din ele ceea ce e comun, general, esenţial în ele. Această doctrină reprezintă, în substanţă, un realism moderat.

Reiese lămurit din expunerea de mai sus că rea-Jitemul medieval, ca derivat al platonismului, este o poziţie de gândire idealista, mişti că Ca atare, termenul „realism” are o semnificaţie tocmai opusă aceleia pe care o are el în gândirea modernă, *în* terminologia noastră modernă, „realismul”, în înţelesul propriu al cuvântului, cuprinde doctrinele conform cărora realitatea este independentă de cunoaştere, pe care *o* precede aşadar, doctrinele care afirmă că lumea ce ne înconjoară şi ne depăşeşte în timp şi în spaţiu este reală în sensul plin al cuvântului, că ea cuprinde o

ordine a cu crurilor independentă de noi, ordine care există, indiferent că e sau nu e» cunoscută de noi. Dimpotrivă, „realismul” medievaleste o concepţie care implică afirrealităţii considerată ca independentă de conceptele, în speţă, de prejudecăţile noastre. O astfel de cercetare a naturii ar fi dus cu siguranţă la mărirea cunoaşterii reale a lumii., Ja lărgirea orizontului intelectual al medievalilor, şi prin aceasta, la dislocarea dogmei bisericeşti.

Dimpotrivă, dacă facem abstracţie de unele excese de limbaj ale nominalismului, excese de limbaj care ar împlâca ideea că „universalul” este ceva pur subiectiv – idee susţinută de unele forme moderne ale agnosticismului şi absolut străină optimismului gnoseologic al medievalilor –, dacă facem, zic, abstracţie de aceste formule verbale, nominalismul medieval ne axpare ca o poziţie de indire hotărât progresistă. Căci, prin afirmaţia sa că „universalele” nu sunt entităţi existente aievea în natură „că numai particularul este real în rasul propriu şi plin al cuvântului, nominalismul susţinea o concepţie confirmată de experienţa lipsită de prejudecăţi a tuturor oamenilor dotaţi cu bun-simţ, concepţie conform căreia primordial este realitatea concretă, materială care ne înconjoară, Sar gândirea e ceva derivat, ce trebuie să se modeleze după această lume reală, dacă vrea să o cunoască.

Astfel stând lucrurile, nominalismul medieval, privit în lumina învăţăturii marxiste şi judecat în funcţie de momentul istoric în care a apărut şi a luat lupta cu „realismul” retrograd, ne apare ca o

tioctrină care a îndeplinit în evul mediu un rol eliberator, rol asemănător în unele privinţe – *mutatis mutandis* – cu cel jucat în filosofia modernă de către materialism.

Că în ce măsură nominalismul s-a afirmat de la început ca spărgător de dogme şi deci ca eliberator reiese chiar din cazul celui dintâi mare nominalist, din cazul lui Roscelin: acesta nu s-a mărginit să aplice concepţia sa nominalistă numai în discuţiile **de a. Şi S.**

SŁ5

sală. El era, altfel spus, *doctrina care „justifica" pe ploi ideologic supremaţia sopijală şi politică a bisericii, ierhrhia /datolică feudală, puterea papală.*

Astfel se explică de ce o concepţie izvorâtă din bunul-simţ şi uşor accesibilă oricărei inteligenţe nedeforamate de prejudecăţi speculative, cum era cea implicată în teza nominalistă, n-a putut să triumfe atâta timp cât creştinismul instituţional, feudal, era în plină putere şi ascensiune şi cât ea cira considerată ca lovind în interesele Vitale ale acestuia. De aceea, nominalismul se va afirma cu putere şi va deveni pârghia care va disloca din temelii impozantul şi pretenţiosul edificiu tomist al scolasticii abia în secolul al XIV-le &, adică abia atunci când orânduirea feudală a societăţii apusene – a cărei principală coloană de sprijin era tocmai biserica – măcinată de contradicţii interne şi stă<bâtă de lupta; ce o da contra ei o nouă clasă socială în plămădire, va fi început să decline. Triumful nominalismului în veacul al XIV-lea oglindeşte acest început de coborâre a clasei

feudalilor şi acest început de urcare a clasei burgheze. Şi nu e fapt întâmplător că în această fază de dezvoltare a societăţii apusene a venit din Anglia cea dintâi lovitură de târnăcop, adică tocmai din ţara a cărei societate prezenta, m (acel moment istoric, relaţiile burgheze cele mai evoluate. Să *mai* reţinem şi împrejurarea că a doua mare lovitură de târnăcop dată... realismului" a venit din Franţa, atunci a doua tară în ce priveşte gradul de evoluţie socială.

**LUPTA INTRE „DIALECTICA" ŞI TEOLOGIE.**

**INTRE GÂNDIREA RAŢIONALA ŞI CEA MISTICA**

**ÎN SECOLELE X – XII**

Privind lucrurile (din perspectiva lămuritoare pe care ne-a dat-o ştiinţa marxistă – adică din singura perspectivă justă –, am înţeles din analizele întreprinse în capitolul precedent adevărata semnificaţie a disputei duse – cu pasiune şi durând până la sfârşitul scolasticii – în jurul problemei „universalelor". Mai precis spus, cum înţeles că lupta dintre nominalism şi realism, în aparenţă o simplă controversă între logicieni, oglindeşte pe plan ideologic un conflict de natură socială şi politică. Şi aceasta indiferent de faptul că purtătorii de cuvânt ai uneia sau ai celeilalte tabere nu şi-au „dat seama de semnificaţia adâncă şi adevărată a discuţiilor purtate cu atâta îndârjire, nebănuind că factorii reali care au provocat în ultimă instanţă diferendul lor, şi l-au alimentat veacuri de-a rândul, erau de ordin

social-politic.

Paralel cu acest conflict, când deschis şi ascuţit, când mai estompat – dar to ttieauna prezent între realism şi nominalism – s-a dat în evul mediu, pe un pian mai larg şi oarecum mai de suprafaţă, o altă neîntreruptă şi îndelungată luptă, aceea dintre… dialectică" şi mistică, sau cum am spune m (limbajul nostru actual, aceea dintre gândirea raţională şi dogmă, între filosofie şi teologie. *Aţceastă luptă, care a durat şi ea până la disoluţia scolasticii,* a început înainte de a se pune în termeni expliciţi conflictul ideologic examinat de noi în capitolul precedent. Ea şi-a avut izvorul nesecat în numeroasele antagonisme economice-sociale ce frământau şi subminau orintiuirea feudală şi – în al doilea rând – în *contradicţia* ideologică iniţială şi fundamentală a gândirii medievale.

Urmărind de la începuturile ei să concilieze elemente contradictorii de gândire, adică raţionalismul elen cu misticismul teologic creştin, şi căutând prin aceasta o perspectivă din care să poată „justifica" în faţa conştiinţei orânduirea feudală, gândirea evului mediu îşi pusese iniţial ca fundamentală ţintă a ei o problemă insolubilă. Concilierea urmărită de ea, cu atâta perseverenţă şi cu risipă de energie intelectuală demnă pentru cercetări mai puţin sterpe, era destinată dintru început eşecului. Căci, oricât de mare şi de îndelungat a fost efortul, oricâtt au fost de siluiţi termenii antagonişti a căror apropiere sau chiar contopire era urmărită… operaţia nu putea reuşi, din cauza contradicţiei dintre teoria teologică şi

practica socială.

Ea va duce la falsificarea unuia din termeni, aelui raţional, în speţă elementului provenit din întiirea elenă, în plus, această mereu reluată în care de conciliere a unor date în însăşi substanlor contradictorii alimente în spiritul mistic şi gresiv al bisericii sentimente de permanentă sus-iciune faţă de gândirea raţională şi provoca, în consecinţă, din partea conducerii bisericeşti, cele mai sălbatice măsuri de represiune contra oricărei aspiraţii de emancipare pe care ar fi îndrăznit să le manifeste gândirea raţională. Dar, pe de altă parte, aceleaşi eforturi de (împăcare, prin siluirea gândirii raţionale, o împingeau pe aceasta la revolta tot mai hdtărâtă şi tot mai mare contra dogmei şi a bisericii sprijinite pe dogmă. Intensificată fără întrerupere şi de elemente de cunoaştere venite în număr tot mai mare din experienţă, această revoltă permanentă contra cadrelor strâmte şi a veleităţilor de sterilizantă dominare a dogmei a sfârşiit prin a elibera gândirea raţională de sub tirania acesteia.

Ţinând seama de acum făcutele observaţii şi judecând *dialdptiic* lucrurile, constatăm că tocmai *contindicţia fundamentală* existentă între termenii marii probleme scolastice despre care vorbim a fost una din principalele cauze care, pe plan ideologic, au acţionat istoric în sens pozitiv, eliberator, progresisit. Căci, dacă e adevărat că problema despre care vorbim a făcut, prin caracterul ei insolubil, să se cheltuiască în zadar enorm de multă energie intelectuală, tot atât de adevărat este că aceeaşi contradicţie

fundamentală a isfârşit prin a elibera gândirea raţională din cătuşele (dogmei reacţionare şi ucigătoare a oricăror germeni de propăşire.

Înţelegem astfel de ce marea sinteză urmărită de gândirea medie vaia n-a fost realizată nici de An-selm de Canterbury şi nici de Toma de Aquino. Şi la acesta din urmă sinteza a fost iluzorie; dovadă că, abia proclamată, ea s-a desfăcut, după câteva decenii numai, în elementele ei, amestecate pentru un timp, dar nicidecum contopite, cum îşi închipuise, amăgindu-se, Toma de Aquino. Tot conttradicţia iniţială mai sus relevată explică forma caracteristică a liniei generale de mişcare pe care o arată gândirea scolasti că Privită în ansamblul ei, aceasta arată o formă de mişcare ritmică, de „d'u-te-vino", de alternantă apropiere şi îndepărtare – a fcelor două elemente disparate, a căror sinteză scolastica îşi închipuise că o poate realiza. Or, după toate cele mai sus spuse, nu e greu de priceput că aceste elemente se găseau de la început *în* raport de tensiune unul faţă de celălalt. Încercând să-i apropie unul de altul, gândirea medievală, departe de ai putea concilia, făcea să crească tensiunea între cei doi termeni contradictorii, reprezentaţi în speţă de raţionalismul elen şi de misticismul icreştin. Tenisunea aceasta creşte prin faptul că unul dintre termeni, căutând să-l elimine pe celălalt, tinde să rămână singur dominant. Timp îndelungat, în rele mai numeroase doctrine medievale, elementul care opera în favoarea sa eliminarea era cel mistic, gândirea raţională plătind cu subjugarea ei proprie această operaţie.

De aci atât de caracteristica formulă scolastică conform căreia filosofia trebuie să fie *servitoarea teologiei.* Această formulă defineşte pe plan ideologic, teu maximă economie de cuvinte, spin tul general şi esenţial al scolasticii apusene.

Reiese din cele câteva indicaţii date mai sus că au existat în evul mediu şi gânditori la care efortul iniţial de conciliere a ceea ce era ireconciliabil a dus treptat la separarea tot mai hotărâtă a celor două demonii, între care o gândire riguroasă şi o-nestă nu putea găsi nicio pun te de trecere. Numărul şi însemnătatea acestei categorii de gânditori au crescut pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul scolasticii. Iar când factorii istorici obiectivi – eco-nomico-sociali – amintiţi pe scurt la sfârşitul capitolului precedent, vor crea condiţii materiale propice, această din urmă categorie de gânditori va fi aceea care va disloca ca drele de bază ale ideologiei scolastice.

Să reţinem, în consecinţă, faptul că acest al doilea antagonism, manifestat pe o suprafaţă istorică mai largă decât antagonismul dintre realism şi nominalism, mergând paralel cu acesta şi luând sfârşit deodată teu scolastica, oglindeşte pe plan ideologic acelaşi proces de transformare economică, socială şi politică pe care am văzut că l-a oglindit şi lupta dintre realism şi nominalism. Altfel spus, lupta tiârză şi îndelungată pe care a trebuit s-o ducă elementele progresiste ale gândirii medievale contra elementelor retrograde ale aceleiaşi gândiri, aspi-Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale raţiile spre

emancipare de sub jugul teribil al dogmei contra elementelor ce ţinteau spre aservirea tot mai mare a gândirii raţionale, lupta aceasta dusă pe plan abstract oglindeşte în termeni abstracţi marile lupte de clasă ce s-au dat în această epocă pe planul concret al istoriei între (forţele feutialo-clericale, exploatatoare şi reacţionare, şi noile forţe sociale în continuă creştere şi progresiste. Ierarlâia catolică, concentrată în Puterea crescândă a papalităţii, era principala coloană de sprijin a orân-tiuirii feudale; şi asemenea clasei nobililor, era ca ratare interesată în permanentizarea relaţiilor eco-nomico-sociale existente în acea epocă, i Noile forţe sociale erau reprezentate prin clasa, burgheză atunci în plămădire, şi se constituiseră oprin creşterea comunităţilor orăşeneşti tot mai nu-rmeroase, pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul e-vulu i mediu. Aceste forţe sociale noi începuseră itocmai în perioada de timp ce ne interesează lupta icontra privilegiilor feudale şi contra orânduirii feudale în general. Lupta aceasta a lor s-a desfăşurat paralel cu cea pe care o duceau în Apus de mai demult obştile ţărăneşti contra aceleiaşi exploatări ffeudale.

f Or, printre forţele feudale exploatatoare biserica beupând locul întâi, purtătorii ţie cuvânt pe plan (ideologic ai noilor pături sociale în creştere – nu importă faptul că cei mai mulţi dintre aceştia nu-şi dădeau seama „de rolul istoric pe care ei îl fjucau i – vor ataca mai întâi ideologia prin care ierarhia bisericească îşi „justifica” poziţia ei de clasă privi-tfegiată. Altfel spus,

elaborând puncte de vedere şi idei „eretice”, concepţiile lor vor duce la slăbirea şi în cele din urmă la dislocarea dogmei, pe care-şi sprijinea biserica puterea şi exploatarea.

*

(În cursul veacurilor ce ne interesează în acest imoment, adică în secolele X – Xil, *lupta şi* tensiunea între „dialectică” şi mistică, între filosofie şi teologie ia forme diferite, determinate de condiţiile istorice specifice în care ea se dă.

În secolul al IX-lea, „erezia” panteistă a lui Erigena e aceea care întruchipează doctrina dominantă care, de fapt – dacă nu şi în intenţiile autorului ei – reprezintă cu vigoare şi cu suflu larg tendinţele de eliberare ale „dialecticii” de sub tirania nemijlocită a dogmei. Căci, cu toate măsurile de precauţiune luate de Ioan Scotus Erigena, doctrina erigeniană este, cum am văzut, în substanţă, o concepţie în – care filo Sofia tinde să înghită teologia, înlocuind teismul creştin cu un panteism necreştin. Iată de ce „erezia” cea mare a lui Erigena a servit elemente de reazim multora dintre cei ce, în veacurile următoare, s-au aşezat, cu prudentă timiditate ori cu admirabil curaj, pe poziţii de gândire care, pentru acea epocă istorică, trebuie considerate ca «tendinţe progresiste. Progresiste pentru că, prin caracterul lor „eretic”, ele duceau, direct sau indirect, la dislocarea dogmelor creştinismului instituţional feudal. Am făcut uz adineaori de cuvintele: „admirabil curaj” pentru că din Erigena s-au inspirat chiar şi unele doctrine care au luat atitudine conştient ostilă, agresivă faţă de doctrina oficială a bisericii. Cu un

cuvânt, deşi semnificaţia generală şi adâncă a concepţiei erigeniene nu e încă înţeleasă în această epocă, prin multe din elementele ei „eretice” doctrina lui Scotus /Erigena exercită o influenţă eliberatoare asupra gândirii tuturor celor care, dintr-un motiv sau altul, nu îngenunchează umili în faţa învăţăturii oficiale a bisericii, oricare, în afară de dogma oficială, nu acceptă nici pretenţiile de supremaţie şi nici acţiunile de împilare şi exploatare ale ierarhiei clericale papistaşe.

— Din punctul de vedere ce ne interesează. În această privire de ansamblu a noastră, veacul al X-lea este unul în cursul căruia problema aici şi acum examinată de noi se pune în termeni vagi sau aproape nu se pune. Aceasta, din cauză că tensiunea între termenii problemei: gândire raţională – gândire mistică a slăbit în acea perioadă de timp prin faptul că unul din termenii problemei, adică gândiraa raţională, nu numai că nu arată nicio sporire, ci ameninţă să se stingă prin inaniţie. Ast-tfel încât, atâta cât a mai rămas, ea a fost aservită total de dogmă. Drept urmare, (prin, slăbirea tensiunilor descrise mai sus, veacul al; X-lea este un veac de relativă şi sterilă acalmie ideologică… Comparat cu secolul premergător al lui Scotus Erige-na, cel de-al X-lea veac reprezintă o incontestabilă perioadă Ide decadenţă, măsurabilă prin calitatea inferioară a producţiei sale filosofice.

Această stearpă acalmie ideologică a fost cauzată de factori istorici obiectivi. Dislocarea imperiului lui Carol cel Mare a fost, cum se ştie,

urmată de o lungă perioadă de lupte intense între urmaşii lui care], lupte de care au profitat apoi seniorii feudali mari şi mici, cu rivalităţile; şi interesele lor, pentru a ffărâmiţa apusul european în nenumăratele sătuleţe-moşii şi a supune ţărănimea aservită la o exploatare şi mai nemiloasă precum cea pe care o suferise a ceas la în veacurile premergătoare. S –, au adăugat la toate acestea, apoi, năvălirile arabilor, normanzilor şi incursiunile anuale ale ungurilor. În astfel de condiţii, viaţa intelectuală, câtă a fost, s-a refugiat din nou în mănăstirile ce putură să scape de urgie. Producţia intelectuală a epocii a fost, în consecinţă, dirijată de conducătorii acestor mănăstiri, iar spiritul general al acesteia s-a resimţit, evident, de această direcţie. Nume de autori ar fi de citat multe, dar aproape niciunul nu ar merita într-adevăr să /fie pomenit. De

ceea, fără să ne mai încărcăm memoria cu nume proprii, ne mulţumim să relevăm câteva trăsături caracteristice ale „producţiei filosofice” a veacului aLX-lea.

lăsemenea predecesorilor lor din veacurile trecute, şi reprezentanţii acestei „producţii” sunt convinşi că cunoaşterea autorilor antici este utilă, ba chiar necesară pentru clerici. Dar, spre deosebire de ceea ce am constatat la Erigena, de exemplu, nu întâlnim la acestea niciun efort de a pricepe ansamblul doctrinelor filosofice din care ei făceau extrase şi compilaţii pentru a împodobi cu ele predicile (bisericeşti, ori a face cu ajutorul lor comentarii alegorice ale Bibliei. În general, tot ce se scrie (în această perioadă de stagnare este

dominat de un utilitarism pedagogic foarte strâmt. Până şi artele liberale, care în veacurile premergătoare menţinuseră de bine de rău continuitatea unui ansamblu de cunoştinţe profane „sunt, în veacul al X-lea, triate sever de către abaţii marilor mănăstiri, conduşi de amintitul utilitarism pedagogic îngust, păstrându-se din ele numai ceea ce, după opinia lor, putea servi direct nevoilor celor ce se îndeletniceau cu descifrarea textelor sacre.

Această tristă stare de lucruri se ameliorează a-i>ia către mijlocul veacului, când Otto cel Mare, restabilind unitatea imperiului, punea oarecare ordine în anarhia politică a feudalilor şi crea, implicit, din nou condiţii materiale prielnice pentru dezvoltarea unei vieţi intelectuale relative, în cadrele căreia, date fiind ţintele urmărite de gândirea medievală – descrise în tot cuprinsul cursului nostru, şi cu deosebire în acest capitol – va reapare cu o intensitate mărită vechea contradicţie şi vechile tensiuni ale acestei gândiri.

Astfel, în prima jumătate ea veacului al XI-lea, discuţia între „dialecticieni” şi „teologi” a fost reluată pe un pl>an foarte larg şi dusă fără întrerupere până la sfârşitul perioadei ce ne interesează în acest moment, adică până la sfârşitul veacului al XII-lea. Deşi majoritatea gânditorilor medievali din această perioadă, e, a şi cei din (perioada precedentă, de altfel, şi ca şi cei din veacurile medievale următoare, nu fac filosofie – „dialectică”, cum, se exprimau ei – pentru a-şi lărgi orizontul cunoştinţelor, fiind convinşi că adevărul definitiv Ile este Hat gata în dogmă, ei

cred totuşi că trebuie să (fa că filosofie pentru ia putea fi în stare să apere credinţa contra „ereticilor” – foarte numeroşi în secolul al XII-lea – şi contra necredincioşilor ce ameninţau mereu unitatea şi chiar existenţa bisericii şi orânduirii sociale care făcuse din aceasta principalul său stâlp de sprijinire. Deci şi în veacurile 5 d şi XII se face filosofie, dar cu unicul scop conştient de a formula în termeni de gândire credinţa, de a o întări şi a o apăra. Cu toate acestea însă, pe măsură ce înaintăm în istoria gândirii medievale, constatăm că filosofia, dezvo ltându-se, şi-a descoperit treptat exigenţe proprii, o natură proprie, ţinte proprii, toate acestea, diferite de cele ale misticii religioase, ale dogmei. Astfel încât pretenţiilor de universalitate jale dogmei i s-au lopus tot mai lămurit şi cu crescândă hotărâre pretenţiile de universalitate ale gândirii raţionale. Opoziţia acea/sta – s-o mai spunem o dată – n-a fost voită de gânditorii evului mediu apusean, ha la cei mai mulţi dintre ei ea nici n-a trecut peste pragul luminos al conştiinţei; cu toate acestea, ea a fost nu se poate mai reală şi mai plină de consecinţe.

Astfel, deja la mijlocul secolului al IX-lea, numeroşi autori înclină să supună dogma şi revelaţia exigenţelor raţionamentului silogistic al dialecticii ţprofane. Multe dintre dogme sunt atacate în numele „dialecticii”, adică al raţiunii, şi găsite cu neputinţă de a fi formulate şi gândite fără a cădea în absurditate. Şi, lucru remarcabil: examenul acesta este dus adesea cu o neaşteptată libertate de gândire. Îădică el este făcut fără a se

ţine seama de rezultatele lui, eventual dezastruoase pentru dogmă.

Reţinem în această ordine de <idei numele, lui Be – rereger le Tours (mort în 1088), care a dus o curajoasă şi, în vremea sa, cu dreptate celebră luptă contra dogmei zise a transsufc Kstanţiaţiei. Lupta a fost dusă de Berenger în numele raţiunii, care nu poate concepe în germeni proprii acea dogmă, deoarece ea conţine afirmaţii contradictorii sau, mai lămurit, afirmaţii absurde. Iată de ce dogma transsubstanţiaţiei trebuie interpretată, simbolic, a susţinut Berenger. Nu putem aici intra în amănuntele argumentaţiei foarte riguroase a maestrului din Tours. Ne mulţumim să relevăm doar următoarea interesantă observaţie a lui: omul a fotet trăteut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu tocmai pentru că a fost dotat cu raţiune. <Deci, a renunţa la raţiune este echivalent cu a respinge tocmai ceea ce este divin în noi.

Este evident că acest raţionament al lui Berenger, pe care sprijinea el drepturile dialecticii – Saţiunii – de a supune dogmele examenului său, conţinea o idee nu se (poate mai revoluţionară pentru acele vremi, căci ea *subord & nu, raţiunii kmtori*-tftatea. Or, această subordonare însemna libertatea «de critică a dogmelor creştinismului instituţional tfeudal; şi în dreapta consecinţă, ea ameninţa cu răsturnarea mai apropiată ori mai îndepărtată a autorităţii şi puterii bisericii catolice, şi indirect – când condiţiile istorice, economico-social-politice o vor îngădui – cu dislocarea orânduirii feudale sprijinită de

autoritatea şi puterea ierarhiei ecleziastice.

Să amintim faptul istoric că Berenger de Tours a fost un cititor care s-a aplecat cu sârguinţă şi simpatie pe textele scrise de Ioan Scotus Erigena.

Să reţinem apoi şi ambiguitatea ce caracterizează foarte numeroasele încercări făcute în secolul al XI-lea de a răsturna argumentaţia autorului cărţii *De \şacta coena.* Unii dintre purtătorii de temânt ai acestei întreprinderi îl avertizau pe maestrul Berea-ger că filosofia nu e competentă în materie de dogmă; dimpotrivă, ei căutau să arate că aceasta poate fi gândită efectiv, după toate legile raţiunii. Au fost printre adversarii lui Berenger şi din ateeia care s-au îngrozit aşa de tare de „erezia" acestuia încât au invocat împotriva lui ambele argumente, argumente ce „evident, se băteau cap în cap…

Să reamintim, în sfârşit, în legătură cu „erezia" maestrului din Tours, că ea a fost contemporană cu aceea a lui Ioan Roscelin.

În faţă, stării de lucruri mai sus descrise, stare ce ameninţa să ducă nu numai la dislocarea dog mei, ci tare – evoluând condiţiile istorice materiale – putea atrage după sine zdrobirea autori tăţii şi a puterii bisericii, în faţa unei astfel de situaţii, biserica a reacţionat, fireşte. A reacţionat puternic, atât prin sinoadele sale, cât şi prin purtătorii ei de cuvânt, habotnici, apărători ai literei şi spiritului dogmei. În 1050, un sinod condamnă doc trina lui Beranger, iar autorul ei e silit să-şi retracteze „erezia" public, în două rânduri. Tot atunci*

biserica, aruncă anatemă şi afsupra învăţăturii

lui

Erigena, care, ca şi cea a maestrului din Tours:

recunoştea – deşi numai implicit – primatul gândirii raţionale asupra autorităţii, şi deci şi asupra dogmei.

În ce-i priveşte pe autorii de scrieri apărătoare de dogmă, aceştia *se* ridică în general contra încrederii prea mari pe care „diaoecticienii” o acordă raţiunii. Ei nu protestează numai contra aplicării filosofiei la problemele teologice, ci merg până acolo în cât ridică problema dacă în general «credinţa n-ar putea să se dispenseze de „dialectică”, care jtkw mult strica decât dregea, prin apelurile ei la regulile elementare ale logicii… Aceşti autori se întreabă chiar dacă şi losofia nu e mai degrabă o invenţie, a diavolului, decât un dar al lui Dumnezeu De aici, în chiar sânul bisericii, o tensiune neîntreruptă şi o interminabilă ezitare în ce priveşte foloasele pe care credinţa le-ar putea trage din apelul ei la ajutoarele ce i le-ar putea da filosofia. Mai mult decât atât: susţinătorii intangibili taţii dogmei nu se murţumesc să preconizeze doar această separaţie a filosofiei de tecttogie, a domeniului gândirii raţionale de domeniul dogmei, ci unii dintre ei ridică proteste până şi contra logicii înseşi. În consecinţă, reacţiune, a susţinută şi dirijată de biserică, care îşi temea puterea, autoritatea şi situaţia privilegiată, priveşte cu ochi bănuitori ori ce manifestare de gândire cât de cât liberă, şi deci progresistă, reprimând-o cu nemăsurată brutalitate.

Dintre numeroşii reprezentanţi ai acestei reacţiuni desfăşurate în veacul al XI-lea ne mulţumim să amintim numai numele lui *Petru Damian.* Acest arhiepiscop italian a proclamat nu numai totala incompetenţă a „dialecticii" în materie de credinţă, ci a susţinut în substanţă că logica trebuie să se dea bătută în faţa atotputernicului arbitrar divin. Pentru a-şi apăra interesele şi puterea, reacţiunea ecleziastică declară deci nevalabile înseşi legile logicii…

**i**

În concluzie generală la această parte a expunerii noastre, putem spune, prin urmare, că lupta între gândirea raţională şi mistică – pe care o urmărim noi în prezentul capitol – pare a-şi încheia una din fazele ei în veacul al XI-lea, printr-o propunere de armistiţiu. Armistiţiu: ce-ar fi urmat să fie obţinut prin separarea celor două domenii între care scolastica căuta de atâta vreme – şi va mai căuta mult timp încă – o punte de trecere, pe care de altfel, cum am mai arătat, nu o va găsi. Venind din partea apărătorilor intangibilităţii dogmei, propunerea izvora dintr-o prea justificată teamă şi era semn de slăbiciune iremediabilă.

Dar propunerea aceasta de pace printr-o delimitare a domeniilor specifice n-a putut fi acceptată de niciuna dintre părţile „combatante. Deşi misticii intransigenţi trebuiau s-o găsească oportună, căci bepa raţia le punea domeniul propriu la adăpost de unele incursiuni ale gândirii raţionale, purtătorii de cuvânt ai bisericii şi-au dat seama că, pentru a apăra dogma contra

„dialecticienilor” şi contra „e-reziilor” în general, teologia nu se putea dispensa cu totul de argumentele pe care i le putea servi „dialectica”. Pe deasupra, un gânditor reprezentativ al veacului al XI-lea şi, al scolasticii în general, Anselm de Canterbury, amăgindu-se mai întâi pe sine şi apoi pe mulţi alţii, a elaborat f către sfârşitul veacului o concepţie prin care încerca să arate că ar exista posibilitate de colaborare între raţiune şi dogmă, dat fiind faptul că se poate dovedi cu argumente raţionale – credea Anselm – că aserţiuni prealabil date ca adevărate în dogmă sunt adevărate şi pentru raţiune.

Vom vede, a în următorul paragraf al prezentului capitol cum „colaborarea” preconizată de Anselm de Canterbury însemna în fond subjugarea gândirii raţionale sub comandamentele dogmei şi ale misticii.

Dar pacea prin separare, despre tare vorbim, a putut şi mai puţin să fie acceptată de reprezentanţii „dialectifcâi”, ai gândirii raţionale în curs de eliberare, cu un cuvânt de către cei ce, în condiţiile istorice date, reprezentau viitorul, tendinţele spre progres. Aceştia nu puteau accepta o pace obţinută prin delimitarea apriorică şi arbitrară a frontierelor şi funcţiilor raţiunii, care, principial, nu are Jimite, fapt dovedit fără posibilitate de contestare.

de întreaga evoluţie a filosofiei şi ştiinţei moderne. O astfel de acceptare era, pe plan ideologic, echi – valentă cu abdicarea, cu sinuciderea gândirii raţionale. În plus, – fapt important de reţinut – forţe mult mai mari şi mai

adânci decât cele ideologice, cauze determinante de natură economică, socială şi politică, care minau mersul istoriei înainte, care acţionau în direcţia progresului, făceau absolut irealizabilă o astfel de abdicare.

Iată de ce, continuând să înainteze pe drumul început, reprezentanţii medievali ai „dialecticii" au reluat lupta de eliberare a gândirii raţionale din cătuşele dogmei, şi au dus-o mai departe, în tot cursul perioadei ce ne interesează în acest capitol, adică până la sfârşitul veacului al XII-lea. Abélard „ereticul", umaniştii grupaţi în şcoala de la Chart-res şi o seamă de autori de „erezii" despre care vem spune mai încolo fa e parte dintre combatanţii ce-au dat, mai mudt sau mai puţin conştient, tăceas-îă luptă. Întreprinderea lor a fost sensibil uşurată şi de unele elemente de cunoaştere noi, care le-au venit prin intermediul gândirii *arabe.*

Înainte de a urmări mai departe fazele conflictului ce ne interesează în iacest moment, să facem un scurt popas la gânditorul despre care am spus că este, în anumite privinţe, reprezentativ pentru veacul al XI-lea. Istoricii burghezi ai gândirii medievale obişnuiesc să susţină că în doctrina lui Anselm de Canterbury, căci despre acesta este vorba, filosofia evului mediu a reuşit să stabilească un oarecare echilibru între elementul raţional, „dialectic", şi cel teologic, mistic. Vom vedea îndată că, cu toată vigoarea remarcabilă a gândirii lui An-seâlm, privite lucrurile de aproape, nu poate fi vorba nici în doctrina acestuia de un echilibru ce ar fi fost

obţinut prin concilierea celor doi termeni care constituie contradicţia fundamentală a gândirii scolastice... – :,

Născut la Aosta (Italia) în 1033, Ahselm a; fost timp îndelungat abatele mănăstirii Bec (Franţa) şi şi-a sfârşit viaţa ca arhiepiscop de Canterbury (Anglia), în 1109. Reţinem titlurile principalelor lui opere: *Monologium, Proslogium* şi *De veritate.*

În *Monologium,* mergând pe urmele lui Erigena, Anselm încearcă să rezolve în felul lui veşnica problemă a gândirii medievale, adică să rezolve problema raportului dintre raţiune şi credinţa religioasă. Două sunt, după el, izvoarele de cunoaştere la dispoziţia omului: raţiunea şi credinţa. Contra *dktlecticienilor,* An seim susţine că datele, credinţei sunt pentru raţiune punctul de plecare, datul real, (faptul, pe care raţiunea nu trebuie să-l discute1, ci să-l înţeleagă. Nu înţelegem pentru ca să credem, ci credem pentru ca, să înţelegem, *credo ut intelli-genn. (Nisi credideritis, non intelligetis* şi lui Eri-gena). Anselm de Canterbury ia poziţie în acelaşi „timp şi contra misticilor, contra adversarilor dialecticii: cel ce crede trebuie să caute să şi priceapă ceea ce crede. Această năzuinţă a minţii de a înţelege credinţa este naturală şi legitimă. Prin urmare, ordinea pe care, trupă Anselm, trebuie s-o urmeze mintea în căutarea adevărului este următoarea: să crezi mai întâi în misterele credinţei, să cauţi apoi să le pătrunzi cu mintea.

Or, văzute lucrurile în perspectiva din care le-am privit noi în prezentul curs de istorie a filosofiei medievale, văzute adică din perspectiva

deschisă de ştiinţa marxistă, este limpede că echilibrul despre care vorbesc la Anselm suspomeniţii istorici burghezi nu există în doctrina arhiepiscopului din Canterbury. Căci acesta sacrifică total orice năzuinţă spre eliberarea gândirii raţionale. Aceasta e pusă în serviciul comandat al dogmei: în doctrina Lui Anselm, raportul dintre dogmă şi raţiune este analog raportului ce există între faptele reale, materiale ale experienţei şi raţiunii, la un Om de ştiinţă modern. Iar prăpastia ce separă spiritul ge –, neral al învăţăturii acestui medieval de spiritul general al ştiinţei adevărate se poate măsura cu distanţa ce separă dogma – dat mistic şi incontrolabil – de faptele date în experienţă, şi deci controlabile, ale ştiinţei moderne. Şi, după cum inteligenţa cercetătorului din zilele noastre trebuie să *se* aplece în faţa faptelor experienţei şi să jeaute să le înţeleagă, tot aşa medievalul Anselm cere inteligenţei să se aplece, dar nu în faţa datelor experienţei, ci în faţa datelor credinţei, ale dogmeii, care se impun ca date a căror existenţă nu se mai discută…

Anselm de Canterbury nu fixează *a priori* până unde merge gândirea raţională mi efortul ei de a pricepe iraţionalul, care e dogma. Aceasta, probabil pentru *că* autorul lui *Mondlogâum* era convins că, mai curând ori mai târziu, raţiunea va sfârşi prin a pătrunde dogma. Aşa se explică de ce An selm a întreprins să demeristreze cele două mari dogme ale creştinismului: pe’s; ceea a „trinităţii” şi

pe aceea a „întrupării”. – ,!

Dar ceea ce l-a făcut cu deosebire celebru în istoria filosofiei pe Anselm de Canterbury e au fost demonstraţiile existenţei lui Dumnezeu, făcute în spirit augustinian, dar /cu o putere de speculaţie „dialectică" mai riguroasă decât cea de care dăduse dovadă Augustin. Demonstraţii de acestea se găsesc mai multe în opera lui Anselm. Nu ne oprim la cele trei din *Mojiologium,* ci reţinem numai pe cea mai faimoasă dintre ele, numită demonstraţia *ontologică,* reluată în istoria gândirii moderne, între alţii, de Descartes şi de Leibniz.

! Argumentul ontologic Anselm îl crede, absolut evident şi împunându-se cu necesitate minţii omeneşti Dată împrejurarea că acest argument a jucat un oarecare rol în istoria filosofiei, îl cuprindem şi noi – cât se poate de pe scurt, de altfel – în cele ce urmează.

Argumentul pleacă de la conceptul de Dumnezeu aşa cum se găseşte *el* în doctrina bisericii creştine: Dumnezeu e fiinţa, cea mai mare pe care noi o putem concepe. Problema e să ştim dacă şi există o astfel de fiinţă? Când spunem: „Dumnezeu e fiinţa ca şi care mai mare nu putem, concepe", oricine înţelege ce spunem. Or, ceea ce înţelegem, există în minte, chiar dacă pentru moment nu îi întrezărim existenţa şi în afară de minte, adică în existenţa reală. Dar, ceea jee e *ai St* de mare incit ceva mai mare decât el nu poate fi conceput, nu poate exista numai în minte, în idee, căci ceea ce există numai în minte este mai puţin decât ceea ce există şi în minte şi în realitate. Deci ideea fiinţei celei mai mari pe care o putem concepe implică în ea cu necesitate şi

ideea de existenţă reală…

Inspirându-se din Augustin şi dând mâna, peste secole, cu Platon, Anselm, formulând argumentul ontologic, raţionează ca Platon: adică deduce, scoate din gândire existenţa reală; plecând de la concept ca de la un dat, /conclude la existenţa obiectului indicat de conceput, ca la un corelat necesar al acestuia.

Ot de falsă şi de absurdă este această poziţie a idealismului extrem pe care s-a oprit gândirea arhiepiscopului de Canterbury a arătat-o călugărul Gaunilon, contemporan al lui Anselm. Cu o pătrundere demnă de toată admiraţia noastră, Gaunilon i-a obiectat lui Anselm şi întreguăui *ev* mediu că *nu* putem să ne sprijinim pe existenţa în gândire pentru a conclude la existenţa în afară de gândire. *Cadă,* arată /cu agerime Gaunilon, a exista în gândire nu înseamnă a exista cu adevărat, ci înseamnă numai a fi conceput. Or, putem foarte bine Concepe fiinţe şi lucruri care nu au o existenţă în afară de gând jrea noastră. Din ideea unei insule fermecate în tecean nu putem conclude că insula respectivă şi există.

Demonstraţia ontologică a existenţei lui Dumnezeu ne indică şi numai prin ea însăşi că Anselm a fost reprezentantul realismului extrem în problema „universalelor”. De altfel, el a fost acela care, dând replica lui Roscelin, a făcut din con cepţia realistă condiţia indispensabilă a catolicităţii. În general, doctrina lui Anseam conţine în ea, virtual, toate elementele speculative pe care tomismul le va scoate mai târziu în plină lumină. Iată de ce spuneam la începutul

prezentului paragraf că „colaborarea” preconizată de arhiepiscopul din Canterbury între gândirea raţională şi credinţă a însemnat, în ultimă instanţă, subjugarea celei din tâi sub comandamentele acesteia din urmă. Şi iată de ce, în ciuda viguroasei sale „dialectici”, Anselm de Canterbury nu poate fi socotit printre „dialecticieni”, a căror operă însemna, cum am văzut, în condiţiile istorice date, luptă pentru emanciparea gândirii raţionale de sub tirania dogmei.

**i** *

Alături de opera lui Berenger de Tours şi de aceea a lui Anselm de Canterbury, veacul al XI-lea arată o bogată producţie de *cărţi de sentinţe.* Acestea nu erau opere de „dialectică”, ci opere de teologie în sensul strict al acestui cuvânt. Ele cuprind un fel de „cercetări de amănunt” în jurul marilor teme ale învăţăturii creştine şi aduc material care va intra în „sintezele” ce le va elabora veacul al XIII-lea. Cei mai mulţi dintre autorii acestui fel de cărţi caută *să separe* cu meticulozitate datele dogmei de elementele g îndirii raţionale. Ca atare, sentenţiarii trebuie aşezaţi în tabăra misticilor, tabără opusă şi duşmană grupei „dialecţiei &nilor”. Autorul tare a scris cel dinfcâi o astfel de carte de sentinţe a fost *Anselm de Laon,* iar cel mai însemnat dintre ei a purtat numele de *Petru Lombardul.* Sentenţiarii au îndeplinit, în general luaţi, o operă de epuraţie, de curăţire a „dreptei credinţe” de „zgura ereziilor”. Cu mai multă sârguinţă epurată de ei a fost doctrina lui s-cotus Erigena, „ereticul”.

Aceşti autori de „sentinţe” fac, prin numărul lor mare, trecerea de la veaoul al XI-lea la al XII-lea veac, în cursul căruia se întăreşte enorm tabăra

„Dialecticienilor” cu cercul gânditorilor de la *Chartres,* cu „ereticul”, combativul Abélard şi cu o s-o de alţi gânditori „eretici”. Mai departe, veacul al XII-lea este epoca în care apusul european în cepe să cunoască tot mai de aproape gândirea arabă.

şi prin intermediul arabilor, ia contact cu opere aristotelice altele decât cele de logică. În afară de operele lui Aristotel, acum pătrund în Occident, tot pe cale arabă, şi alte scrieri greco-latine. Deja la începutul veacului, Abélard de Bath traduce în latineşte, din limba arabă, *Elementele* lui Euclid, iar medicul Constantin Africanul traduce, tot din arabă, o serie de lucrări medicale greceşti, arabe şi evreieşti. Tot Constantin Africanul atrage atenţia apusenilor asupra teoriei atomiste, teorie care putea fi cunoscută de aceştia şi pe cale directă din

Lucreţiu…

Fireşte, tema esenţială în jurul căreia se concentrează diisruţiile duse de aceşti „dialecticieni” ai veacului al XH-flea este aceeaşi cu cea faţă de care iau atitudine şi adversarii lor, adică misticii, **cont**

duşi de Bernard de Clairvaux. Şi unii şi alţii, „dialecticieni” şi mistici, căutau să definească locul şi rolul pe care le poate ocupa, respectiv juca gândirea raţională în economia de ansamblu a unei culturi prin excelenţă religios-mistică, ca

aceea a evului mediu. Dar, deşi problema centrală în discuţie este tot această veşnică temă seolasti că, gândirea viguroasă a „dialec ticienilor" veacului al XII-lea sparge la fiecare pas cadrele rigide şi strâmte ale dogmei, că înd în „erezii" care înseamnă tot atâţia paşi spre progres, unele dintre aceste „erezii" a-nunfând într-o formă timidă şi oare cum stângace spiritul Renaşterii şi al gândirii moderne. Astfel, în cercul gânditorilor grupaţi în jurul *şcolii din Char-tes,* apare pentru întâia oară în evul mediu credinţa în *ideea de progres;* tot la ei găsim un sensibil *interes faţă de natură,* interes cu totul străin veacului precedent. Suit acestea motive ce justifică suficient o conire mai cu răgaz la reprezentanţii „şcolii din Chartres". Vom aminti numele şi idei? k\ pentru veacul al XII-lea progresiste, ale unora dintre ei. Unii dintre ei au fost profesori sau chiar conducători ai „şcolii din Chartres", alţii au fost numai elevi ai acestei celebre şcoli, şi iarăşi alţii ce au avut numai legături indirecte cu cercul intelectual chartrez.

Cel dintâi nume care, din punctul de vedere ce ne interesează în acest curs, merită să fie reţinut este acela al lui Bernard de Chartres.

A fost conducător al şcolii. A murit pe la 1130. Nu cunoaştem din izvor direct ideile lui Bernard. Reiese însă din informaţiile transmise de Ioan de Salisrury, care a trăit în a doua jumătate a secolului al XII-lea, că, ki materie de învăţătură, maestrul Bernard profesa o idee nu *se* poate mai

medievale nemedievală, mai nescolastică; o idee progresistă, dacă ţinem seama de condiţiile istorrce generale în rare a fost profesată. Anume, Bernard de Chartres susţinea că scopul învăţăturii nu trebuie să fie erudiţia stearpă, ci trezirea gustului pentru cercetarea personală. Şi se pare, că acest profesor căuta să-şi pună în aplicare a ceastă idee care, în veacul al XII-lea, a fost, pe planul ei, revoluţionară, şi care nici azi, în plin secol al XX-lea, nu e pusă pretutindenea în aplicare.

Aplicaţia pe „care Bernaird o arăta pentru cultura şi gândirea anticilor aduce cu ideile ce le manifestă în această privinţă Renaşterea. Mai mult, fapt uimitor pentru un medieval, conducătorul „şcolii din Chartres" mergea atât de departe încât aşeza gândirea anticilor deasupra gândirii medievale creştine. Or, e evident că o astfel de ierarhizare era, în veacul al XII-lea, semnul sigur al unei libertăţi de gândire primejdioase pentru dogmatismul medieval, căci indirect, adică *prin implicaţiile ei, apreciere a măiestrului Bentară aşeza filosofia deasupra teologiei, gândirea raţională deasupra misticii.*

Înainte de a ne opri câteva momente la urmaşul lui Bernard la direcţia., şcolii din Chartres", la *Gilbert de la Porree,* să spunem două cuvinte despre ideile mai sus amintitului Abe" Iard de Bath. Asemenea celorlalţi ehartristi, Abrlard de Bath a fost un cititor asiduu al dialogului *Tivvaios* a lui Platon. Opera sa *De cădem et diverse* este încercarea autorului de a opune raţiunea autorităţii, căci, s cria el cu îndrăzneală, numai

raţiunea e în stare să distingă adevărul de neadevăr. În ce priveşte natura şi originea raţiunii, Abélard de Bath, fără să se sinchisească de ceea ce îl învăţa autori

**tatea** şi dogma, acceptă teoria platoniciană a „reminiscenţei”. De altfel, platonismul lui Abélard este eclectic, căci, în problema „universalelor”, el vrea să-l împace pe Aristotel cu Platon.

**Gilbert de la Porree,** discipol al lui Bernard de Chartres şi urmaş al acestuia la direcţia şcolii, a fost, împreună cu alţi chartrişti şi cu Abélard, printre „dialecticienii” care au dus o aprigă luptă contra misticilor care cereau, în a „cea epocă, reducerea anilor de studiu şi coborârea nivelului învăţământului. Aceştia, porecliţi de Ioan de Salisbuiry „franzelari”, şi cărora Gilbert de la Porree le recomanda să intre în comerţ, meserie ce convine mai bine celor ce „îşi caută plinea mai degrabă decât luminarea minţii”, aceşti „cornificii” erau purtătorii de „cuvânt ai treacţiunii, care începuse să se teamă de o disoluţie a spiritului mistic creştin, provocată de o infiltrare prea mare de gândire păgână – adică. „Acţională – în doctrina teologică a creştinismului. Angajându-tse cu toată personalitatea şi autoritatea sa în lupta contra acestei reacţiuni obscurantiste, Gilbert de la Porree ia loc printre spiritele care **liiptă** pentru progres în veacul al XII-lea.

O altă latură progresistă a activităţii desfăşurate de acest chartrist este idee a lui că

cunoaşterea **trebuie să** pornească de la obiectele particulare, din ele să abstragă conceptele, în limbajul epocii, **„formele create”,** şi prin abstracţie să le disocieze de materia lor sensibilă.

*

**„A1 ri de** Gilbert de la Porree, în lupta sus-ammţita a stat **Thierry de Chartres,** fratele maes – **râul”** l**lubernar**d şi director al şcolii după moartea «ai Gilbert.

3.87

**Gândirea** curajoasa a lui Thierry de Chartres, – asemenea aceleia a Lui Scotus Erigema, alunecă mereu pe poziţii panteiste. Şi, ca şi în cacul ai JX-lea, panteismul înseamnă şi în al XIIJea, secol o tendinţă de eliberare de – sub dogmă, înseamnă progres: tilbertatea pe care o arată gândirea Lui Thierry de **Chartres** în **interpretarea** dogmei este şi mai mare decât aceea a lui Erigena. În opera lui se vede mai lămurit decât în scrierile celor amintiţi pl, să acum *Vă* cei din şcoala charfereză urmăresc *în* mai mare măsură să caute în dogmă ceea ce se potriveşte cu Platon, decât invers. Evident, nici la ei nu poate fi încă vorba de o filosofie total independentă de dogmă – nu poate fi vorba de aşa ceva în condiţilie istorice ale veacului al XII-lea –; este totuşi o mare deosebire de acceint faţă de veacurile precedente, accent ce ne permite să întrezărim direcţia generală a viitoarei dezvoltări a gândirii apusene.

*

Acelaşi suflu de libertate relativii şi în

gândirea lui GuiJIaume de Conches, care se proclamă pe sine teolog, dar care nu vrea să creadă decât începând din punctul de unde inteligenţa nu mai poate străbate. Teoria lui **Gufâlaume** de Conches despre trinitate tinde, ca şi în cazul altor rhartrişti, să explice creaţia lumii după modelul pe care îl oferea dialogul platonician *Timaios.* Din teoria aceasta a lui Guil-iaume se desprinde o icoa, să panteistă despre univers (ceea ce spuneam adineaori despre Thierry de Chartres).

În plus, maestrul Guillaume este cel dintâi gândi tor meidievai care *aderă frianc la atomismul lui Deţnocrit.*

Este adevărat că, spunând că acceptă atomismul ca „fizician", nu **ea**., teolog", Guillaume făcea o rezervă care, spera el, îl va pune la adăpost în /aţa 388

a ce curgeau contra lui din tabăra misticilor. Noi nu putem vedea însă în rezerva lui Guil-laurne decât ceea ce a fost ea de fapt, adică o simplă măsură de apărare.

[Mai găsim apoi la acest gânditor progresist al veacului al XII-lea şi un destul de (puternic sentiment al *naţionalităţiintiturii.* Ceea ce face posibil, susţinea el, să explicăm faptele pe *cale naturală* este faptul că reguli le noi zicem azi legile – de care rscultă lucrurile sunt raţionale, şi în consecinţă mintea le poate găsi, prin puterile ei proprii, fără apel la vreun ajutor de Sus. Iată de ce Guil-Ittume de Conches, mergând pe urmele lui Lucreţiu, a avut în al XII-lea veac înidrăsneala să caute o *explicaţie rffî, fewi Ąâă a originii \a)*

*nimiplelor şi cu omului.*

Or, nimic mai „eretic” decât o astfel de încercare de a rezolva, dintr-o perspectivă cu totul alta decât cea acceptată de biserică, o problemă pe care xi? (T, r: a o rezolvfa, se cu totul altfel, în alt spirit şi cu alte mijloace. Nu intră în planul general al emisului nostru să arătăm cum „împăca” maestrul Guillaume aceste idei dărâmătoare de dogme veu doctrina dicială a creştinismului instituţional. Aceasta, pentru că „împăcarea” încercată de acest gândifor „eretic” nu prezintă nici interes nici importanţă, şi în plus ea nu e decât aparentă. Nu putea să fie decât aparentă; căci, amăgindu-se pe sine, – ca majoritatea medievalilor din tabăra în care se găsea – Giullaume de Corrches a urmărit **1** ţintă irealizabilă: aceea de a împăca ideea de… natură” – care implie? a concepţia că natura asculcie legi – cu teologia, pentru care miracolul este oricând şi oriunde posibil.

„**Er**orile” lui Guillaume au fost adunate, toate, într-o carte, de un contemporan al său din tagma reacţionară a misticilor şi trimise lui Bernard de uairvaux, apărătorul ortodoxiei catolice. Maestrul

**UUJ aume** a fost somat să-şi renege învăţăturile.

Ceea ce a şi făcut, formal; dar, în fond, a continuat să gândească şi după retrafetare ca un „eretic” incorigibil ce era.

Dar lupta cea mare între „dialectică” şi teologie, între gândirea raţională şi mistică, între elementele retrograde şi tendinţele progresiste ale gândirii medievale apusene, luptă pe care o

urmărim în prezentul capitol al cursului nostru începând cu veacul al IX-lea, nu s-a dat în interesantul secol al XII-lea doar la Chartres.

Iată de ce, în prezentul paragraf al cursului nostru vom zăbovi iarăşi, ceva mai mult, la personalitatea şi opera lui Petru Abélard, în secolul al XII-lea, cel mai strălucit reprezentant al liniei de gânditori care, prin unele elemente importante ale doctrinelor lor, reprezintă, pentru acele îndepărtate timpuri, *progresul.* Evident, ei reprezintă progresul într-o formă care era atunci singura posibilă. Componente importante ale concepţiilor lor privesc spre viitor, spre un viitor care, prin ceea ce conţine în el esenţial, se află în bună măsură dincolo de cadrele şi spiritul caracteristic al gândirii medievale.

Cel mai însemnat reprezentant al acestei linii de mişcare a gândirii medievale în veacul al XII-lea, Abélard, nu a elaborat o mare sinteză, asemănătoare aceleia a lui Scotus Erigena, ori ca acelea ale căror autori au fost, în veacul următor, Albert cel Mare şi Toma de Aquino. Această deficienţă sistematică a fost însă larg compensată la Abélard prin puterea dialectică a gândirii lui, prin pentru secolul al XII-lea, marea libertate de mişcare a acesteia, prin orizontul intelectual mai larg decât îl găsim la autorii de sinteze din veacul al XIII-lea. Inteligenţa ascuţită a lui Abélard a pătruns în substanţa culturii antichităţii clasice mai adânc decât s-a dovedit capabilă să pătrundă mintea autorilor reprezentativi ai secolului clasic al scolasticii. Iar atmosfera generală care se degajă din opera de gândire a lui Abélard este

mult mai aproape de spiritul epocii moderne decât climatul intelectual ce se desprinde din scrierile autorilor de „sinteze” ai secolului al XII-lea, scrieri de care istoriografia catolică a făcut şi face aşa de mare caz. Căci, doctrinele reprezentative ale veacului clasic al scolasticii, cum sunt cele elaborate de Albert cel Mare şi de Toma de Aquino, considerate cu atenţie şi fără prejudecăţi mistico-reli-gioase, se dovedesc a fi rodul unor inteligenţe mai mult formale decât comprehensive şi departe văzătoare.

Născut lângă Nantes dintr-o familie de ostaşi şi destinat el însuşi carierei de ostaş, Petru Abélard (1079 – 1142), prinzând gust pentru învăţătură, a renunţat de bunăvoie la gândul de a deveni ostaş şi a urmat un timp oarecare la şcoala lui Roscelin, apoi la cea a lui Guillaume de Champaux, adversarul cel mai neîmpăcat al lui Roscelin. După numeroase conflicte cu acest habotnic duşman al nominalismului şi după succese strălucite repurtate asupra lui, Abélard, deşi încă foarte tânăr, a deschis el însuşi şcoală la Melun, apoi la Corbeil (orăşel nu prea îndepărtat de Paris), de unde trece în capitala Franţei. Graţie marelui său talent de dascăl, Abélard câştigă în scurt timp o celebritate care a depăşit frontierele Franţei, iar şcoala lui era frecventată de elevi veniţi din toate ţările Apusului. Faima cursurilor lui Abélard a contribuit astfel, în măsură notabilă, la creştere popularităţii în lumea medievală apuseană a şcolilor din Paris, şi cu deosebire a celei de pe colina Sainte-Genevieve, care, absorbind celelalte şcoli pariziene ale veacului al

XII-lea, va deveni, la începutul secolului următor, „Universitas Parisiensis”.

Dar, o mare şi nenorocită dragoste, prin urmările ce ea le-a avut – surprins de oamenii plătiţi ai unui popă barbar şi răzbunător, Abélard a fost mutilat –, o dragoste devenită celebră a frânt în apogeul ei strălucita carieră de mare dascăl a lui Abélard. Timp de douăzeci de ani, acest mare om, care adusese în disputele secolului al XII-lea ceva din combativitatea familiei sale de ostaşi, va rătăci din mănăstire în mănăstire, oprindu-se cu mai mult răgaz însă în sihăstria pe care i-o construiră, lângă Paris, prietenii şi numeroşii săi admiratori. După condamnarea unor teze susţinute de el, condamnare intervenită la stăruinţele neîmpăcatului să duşman Bernard de Clairvaux (1141). Abélard apelează la papă, dar zdrobit de atâtea pacoste căzute pe capul său, moare în drum spre Roma, în 1142.

Nu ni s-a păstrat decât o parte din operele lui Abélard, şi printre ce ni s-a păstrat se află încă manuscrise nepublicate. Dintre cele publicate, reţinem titlul următoarelor opere: *Introductio ad theologiam; Theologia christiana* (partea II ŞI III pierdute) *Scito te ipsum sea Ethica; Dialogus inter philoso-phum; Iudaeum et Christianum; Sic et non; Dialectica şi Glosulae.*

Să amintim că disputele lui Abélard cu Bernard de Clairvaux, apărătorul ortodoxiei dogmei, conducătorul taberei misticilor, au rămas celebre şi ele ne ajută să pătrundem cât de cât în climatul intelectual al evului mediu, climat în care reprezentanţii „dialecticii” au fost nevoiţi, cu

mijloace condiţionate de momentul istoric, să ducă o îndelungată luptă – şi o dârză luptă – pentru eliberarea gândirii raţionale de sub tirania dogmei. Să amintim apoi că biserica a aruncat rând pe rând anatema asupra a numeroase teze abelardiene, condamându-le ca „erezii”. Faptele acestea au servit unor istorici de argumente pentru a-l considera pe Abélard drept un „eretic” de intenţie, drept un precursor sută în sută al raţionalismului modern, care, elaborându-şi doc



trina, şi-ar fi dat seama conştient că contrazicea învăţătura bisericii, că-i opunea acesteia – cu îndrăzneală de impenitent „eretic” – doctrina sa personală, de inspiraţie raţionalistă. Este adevărat că numeroase sunt textele abelardiene care îngăduie o astfel de interpretare; dar neasemănat mai numeroase sunt cele din care se ridică rezerve importante contra unei astfel de interpretări.

Căci, dacă se ţine seamă de ansamblul scrierilor lui Abélard şi de condiţiile istorice concrete în care ele au fost elaborate de subtilul gânditor medieval, dacă se are, în sfârşit, în vedere orânduirea socială în care a trăit Abélard, precum şi spiritul general al acesteia întreţinut de biserică şi de braţul secular la dispoziţia bisericii, dacă se ţine seamă de toată această condiţionare istorică a veacului lui Abélard, putem constata ceea ce am constatat în legătură cu spiritul de ansamblu al operei lui Eri-gena sau, acum mai în urmă, referitor la unii dintre cei mai îndrăzneţi

chartrişti. Anume la fel ca majoritatea gânditorilor medievali căzuţi în „erezie”, adică *reprezentanţi ai tendinţelor progresiste* de cugetare, Abélard este de intenţie gânditor catolic şi apărător al „dreptei” credinţe, iar de fapt este un mare „eretic”. Adică, în intenţiile ei – mărturisite şi nemărturisite –, gândirea lui vrea să stea în serviciul dogmei, căutând s-o înţeleagă, şi prin această înţelegere s-o întărească. Şi Abélard iscălea fără nicio rezervă mintală faimosul *credo ut intelligam* al lui Erigena. Aceasta, în intenţie. În fapt însă, inteligenţa lui Abélard, suplă şi viguroasă în acelaşi timp, nu s-a putut mişca cu destulă libertate între pereţii strâmţi şi înăbuşitori ai dogmei. În robusteţea ei, ea a spart la tot pasul aceşti pereţi şi a descins – mai just: a urcat – pe poziţii de gândire unde *credo ut intelligam* s-a disociat, devenind pentru biserică şi dogma ei primejdiosul *intelligo ut* ***cra &*** Altfel spus, „ereziile” lui Abélard, care fuseseră numeroase, au fost, ea şi acelea ale lui Eri-gena sau acelea comise de unii chartrişti, „erezii-nedorite. În consecinţă, este fapt incontestabil că gândirea ascuţită a lui Abélard a fost spărgătoare de dogme, că a fost animată de un puternic spirit raţionalist, că a fost, prin elemente de bază ale ei, o gândire *progresistă* în secolul în care a apărut. Ea n-a fost însă, în substanţa ei, mai liberă şi mai „raţională” decât a fost aceea a celor mai îndrăzneţi dintre chartrişti, decât bunăoară aceea a lui Guil-laume de Conches. Dar prin faptul că purtătorul unei atare gândiri a fost o personalitate de primu’! plan, dotată cu o forţă combativă fără pereche, rolul pe care l-au jucat concepţiile lui

Abélard în dezvoltarea gândirii raţionale, în lupta acesteia contra misticismului retrograd, a fost neasemuit mai mare decât importanţa istorică ce a avut-o umanismul, progresist şi el, al celor din Chartres.

Petru Abélard a adus o notă nouă în discuţia problemei „universalelor”. Deşi în materie filosofică erudiţia lui n-a atins dimensiunile cunoştinţelor istorice ale unora… dintre umaniştii de la Chartres – Abélard n-a cunoscut din opera lui Aristotel decât *Despre categorii* şi *Despre interpretare –,* mintea lui ascuţită a pătruns mai adânc în spiritul general al gândirii Stagiritului decât au pătruns unii contemporani mai eruditi decât el. Poziţia luată de Abélard în problema „universalelor” dovedeşte îndeajuns această constatare. Abélard este cel dintâi gânditor care a transpus pe plan psihologic analiza problemei „universalelor”. Altfel spus, Abélard a întrevăzut cel dintâi, între medievali, necesitatea unui examen al *condiţiilor formării* ideilor generale.

El a plecat de la definiţia pe care o dase Aristotel universalului: „Universalul este ceea ce *în* chip natural se spune despre mai multe lucruri, astfel *om;* individualul este ceea ce nu se spune decât despre un singur lucru, astfel Callias”. În consecinţă, universalul nu e un lucru, ci un predicat. Universalul nu există aparte de lucrurile particulare, ci în acestea. Sau, în terminologia lui Abélard: universalul există în lucruri, dar nu *generaliter,* ca o esenţă distinctă, separată de lucruri, ci *indiviăuali-ter,* adică în forme specifice, condiţionate de existenţa individuală a lucrurilor.

Iată de ce inteligenţa noastră îl poate cunoaşte pe cale de abstracţie, re-ţinând numai ceea ce este asemănător în lucruri, într-o clasă de lucruri, şi făcând abstracţie de particularităţile care individualizează lucrurile. Deci, conform teoriei de inspiraţie aristotelică a lui Abélard, „universalele" sunt predicate care n-au existenţă aparte de lucruri, ci subzistă ca atare în lucruri: *universalia în rebus,* în lucrurile ale căror atribute ele sunt. Inteligenţa prinde universalul ca pe ceva ce se deosebeşte de lucrul individual, dar nu ca pe ceva ce ar avea existenţă aparte de lucrurile individuale.

Deci concepţia lui Abélard se aşază între realismul extrem al lui Anselm de Canterbury şi Guil-laume de Champeaux şi nominalismul lui Rosce-lin. Universalul nu există nici *ante res,* nici *post rem,* ci *in re.* Separat de lucruri, el nu mai e realitate, cum susţin realiştii, dar el nu e nici pur şi simplu nume, cum pretind nominaliştii; universalul este o concepţie a gândirii capabile să exprime ceea ce este esenţial într-o întreagă clasă de obiecte.

Aceasta a fost soluţia rezonabilă, dictată de bunul-simţ, soluţie opusă de subtilul Abélard concepţiei absurde şi retrograde a realismului extrem. Dar cu toate că ea a fost mai puţin radicală decât aceea a lui Roscelin, ea conţinea elemente importante care, aplicate la interpretarea dogmei, l-au împins *cu* necesitate logică pe Abélard să dezvolte concepţii considerate de teologi ca „erezii" şi condamnate de biserică în două sinoade conduse de misticul

Bernard de Clairvaux, duşman implacabil al lui Abélard. Astfel că rezultatele speculaţiilor abelardiene asupra problemelor ridicate de dogmă, şi în special de dogma trinităţii, au sfârşit prin a se aşeza – contra dorinţei lui Abélard – în marele catalog al „ereziilor" dresat de el, şi combătut de el, în *Introducere în teologie.*

Deşi Abélard a susţinut, explicit şi repetat, că autoritatea trebuie să treacă înaintea raţiunii, deci a proclamat că „dialectica" nu poate duce decât la adevăruri probabile şi ca atare ea e mai potrivită ca ai-mă de luptă contra „ereticilor" decât ca instrument de interpretare a dogmei; dacă avem în vedere conţinutul operei lui, luată în ansamblul ei, dacă privim apoi procedeele lui de gândire în numeroasele contro\rerse pe care le-a purtat, constatăm că toate aceste enunţuri n-au avut în faţa inteligenţei viguroase şi neastâmpărate a lui Abélard decât valoarea unor precepte de conduită intelectuală, pe care cel ce le enunţase nu le-a practicat. Nu le-a practicat pentru că marea lui minte n-a putut să se lase înlănţuită de astfel de precepte, ci le-a călcat la tot pasul, căutând să pătrundă, cu mijloacele care-i erau proprii, în domeniul nebulos al dogmei, încălcare ce a avut drept urmare dislocarea unor dogme esenţiale ale bisericii şi condamnarea lui Abélard ca autor de „erezii".

Astfel, preceptul amintit mai sus, conform căruia „autoritatea trebuie să aibă precădere faţă de raţiune", ce valoare reală mai putea avea în gândul aceluia care în celebra sa operă *Sic et non,* adunând texte contradictorii din Scriptură şi din

scrierile părinţilor bisericii, arăta că autoritatea nu este infailibilă, că ea, se contrazice?! Este adevărat că Abélard susţine că contrazicerile relevate de el sunt numai „aparente”, că a confruntat autoritate cu autoritate în intenţia de a trezi discuţii şi de a se ajunge, pe această cale – a raţiunii –, să se înlăture contradicţiile. Este adevărat apoi că autorul a indicat şi metode de înlăturare a contrazicerilor; dar tot atât de adevărat este că Abélard s-a abţinut de a propune şi soluţii. Or, această prudentă abţinere este nu se poate mai semnificativă când e vorba de un gânditor care nu s-a dat înapoi, în altă operă a sa, *De divina trinitate,* să interpreteze cu ajutorul „dialecticii”, adică cu mijloacele gândirii raţionale, o dogmă pe cât de capitală pe atât de obscură ca aceea a trinităţii. Şi-a dat seama Abélard, în intimitatea inteligenţei sale ascuţite, că, în ultimă analiză, contradicţiile erau reale şi nu aparente, şi că încercarea de a le „soluţiona” împinge gândirea pe poziţii sofistice, şi în plus nu putea duce la **rezultate** efective? Poate aici trebuie căutată explicaţia renunţării sale.

Oricare ar fi fost însă starea de fapt a lucrurilor şi oricare ar fi fost intenţiile conştiente ale lui Abélard, rămâne faptul real şi mult vorbitor că, scriind *Sic et non,* el a arătat cu texte ce nu puteau fi contestate că pretinsa infailibilitate a bisericii este în fond o legendă, căci autoritatea se pronunţă când cu „da”, când cu „nu” în aceeaşi chestiune dogmatică…!

Împrejurarea că mai târziu Toma de Aquino, doctorul oficial al bisericii catolice, a reluat

problema ridicată de *Sic et non* şi a dat „soluţii” pe care Abélard renunţase să le propună nu diminuează, ci, dimpotrivă, măreşte importanţa atitudinii, pentru veacul al XII-lea, *progresiste* a lui Abélard, luptător pentru eliberarea gândirii raţionale de sub jugul autorităţii şi al dogmei. Căci „soluţiile” date de Toma de Aquino nu sunt soluţii reale, şi în plus ele se dovedesc a fi fost obţinute pe calea unor procedee de neputincioasă şi condamnabilă sofistică.

Aminteam adineaori că Abélard a susţinut că „dialectica”, adică gândirea raţională, ca instrument de interpretare a dogmei, nu poate duce decât la „adevăruri” probabile. Această rezervă a lui Abélard în ce priveşte valoarea „dialecticii” în materie de credinţă religioasă – rezervă pe care n-a enunţat-o de altfel decât în principiu, ci pe care a uitat-o când a interpretat tezele credinţei, cum tocmai am constatat în cele precedente –, această rezervă a lui Abélard nu implică deloc concluzia că mintea spărgătoare de dogme a acestui „eretic” ar fi venit în acest punct în sprijinul tezei susţinute de tabăra retrogradă a misticilor veacului al XII-lea. Căci niciunul dintre gânditorii progresişti ai acelui secol nu i-a combătut cu mai mult talent şi hotărâre pe cei ce pretindeau că în domeniul dogmatic şi religios trebuie abandonat orice efort de pricepere raţională şi trebuie acceptată fără reflecţie şi cu resemnare autoritatea. Abélard, departe de a fi pledat contra „dialecticii” ca atare, nu s-a mai ridicat cu implacabila şi combativa lui ironie decât contra unor contemporani oare abuzau de

„dialectică”, şi căzuseră în sofistică. În această privinţă au învăţat mult de la el şi unii reprezentanţi de seamă ai „şcolii din Chartres”.

Dar nimic mai revoltător pentru această mare inteligenţă luptătoare pentru eliberare, nimic mai caracteristic în ce priveşte aspiraţiile ei, ascunse dar cu atât mai puternice, decât felul cum a conceput ea raportul dintre „adevărurile” descoperite de gânditorii antichităţii clasice şi „adevărurile” exprimate în dogmele creştinismului. Reiese din relaţia pe care Abélard o afirmă între doctrinele filosofilor antici şi învăţăturile creştinismului că valoarea pe care o atribuie gândirii raţionale cel mai strălucit şi mai *progresist spirit* reprezentativ al veacului al XII-lea este extraordinară. Progresist, în limitele îngăduite de condiţiile istorice particulare – sociale şi politice – ale acelui veac.

Întâlnisem deja la Chartres gânditori care nu considerau cultura antică mai prejos decât cea creştină (Vz. Bernard de Chartres). Abélard merge mult mai departe. Ambiţia lui a fost să arate că doctrinele unor filosofi antici cuprind adevăruri care, în ultimă instanţă, sunt identice cu cele „revelate” de dogme. Naivă concepţie, care a răsărit din rădăcinile unei gândiri progresiste pentru secolul în care a fost formulată! Astfel, ca să dăm un exemplu, triada ipostazelor divine despre care vorbeşte Platon în *Ţi-maios* este, după Abélard, o prefigurare a trinităţii creştine.

Distanţa ce-l separă în acest punct, ca în atâtea altele, pe Abélard de Anselm de Canterbury, gânditor reprezentativ al veacului al

XI-lea, este enormă. Pentru acesta din urmă adevărul era în dogmă, iar filosofia, „dialectica”, gândirea raţională nu avea alt rost de a fi decât acela de a căuta să demonstreze cu mijloacele ei acest adevăr. La Abélard filosofia îşi afirmă o poziţie de independenţă, întrucât ea este capabilă să descopere pe căi şi prin forţe proprii adevărul, un adevăr ce prefigurează adevărul dat mai târziu în dogmă, dar care, în substanţă, este adevăr real. În această ordine de idei, **Abélard,** om al veacului al XII-lea medieval, nu şi-a pus tulburătoarea, pentru el, întrebare: dacă unele idei ale filosofilor antici n-au fost în fond decât dublete ale dogmei creştine, şi încă dublete ce-au premers acesteia, la ce mai servea dogma, caz-e nu făcea decât să reediteze, în altă formă, adevăruri de mult cunoscute?

Confruntarea pe care Abélard a făcut-o între „adevărurile” filosofice şi învăţăturile dogmei nu putea, evident, reuşi decât interpretând filosofia – I

În speţă pe Platon – în aşa fel încât să reiese teza preconcepută, adică deformând mult gândirea lui Platon şi deformând ceva mai puţin şi dogma. În ceea ce priveşte gândirea lui Platon, Abélard era deplin conştient că îi forţa sensul; nu îşi dă însă seama că, pentru a obţine ajustarea dorită, el forţa şi sensul dogmei. Şi dacă cea mai mică modificare a dogmei era interzisă şi ducea la „erezie”, modificările aduse sensului concepţiilor filosofice erau considerate permise, căci Abélard, ca mulţi alţi medievali, era convins că un text filosofic conţine mai mult decât ceea ce autorul lui

a intenţionat să spună în el. Obiceiul de a vorbi enigmatic este tot atât de familiar filosofilor ca şi profeţilor… susţinea autorul lui *Sic et non.*

Acest efort de a salvgarda în faţa dogmei valoarea „adevărurilor" conţinute în doctrinele filosofice ale antichităţii clasice, efort care purcede din rădăcinile adânci şi nevăzute ale unei poziţii de gândire *progresiste pentru veacul al XII-lea,* şi care presupune curaj din partea unui medieval a cărui minte nu renunţase conştient la preceptul *credo ut intelligam,* acest extraordinar şi susţinut efort poate fi înţeles în bună parte dacă ţinem seama de faptul că, alături de umaniştii de la Chartres, Abélard este unul dintre puţinii medievali care au înţeles la justa lor valoare creaţiile mari ale culturii antice. Poet şi cântăreţ el însuşi, Abélard a pătruns şi cuprins cu mintea lui ascuţită şi valoarea creaţiilor artistice ale antichităţii clasice.

Drept consecinţă, autorul lui *Sic et non* a dorit ca popoarele creştine ale Apusului să nu repudieze din cultura antică nimic ce i-a părut lui mare şi adevărat.

Iată de ce gândul că credinţa creştină s-ar putea găsi în opoziţie cu gânditorii antichităţii clasice îl împinge să caute să-l „încreştineze" pe Platon, şi împreună cu el, toată antichitatea. Pentru că, evi

4C0

dent, nu se putea gândi, în condiţiile istorice date şi ca fiu al veacului al XII-lea apusean, să procedeze invers, spre a obţine apropierea dorită;

adică, nu se putea gândi să „păgânizeze” creştinismul. În mintea gânditorului „eretic”, care în *Scito te ipsum seu Etilica* a respins dogma păcatului strămoşesc, filosofii greci au fost un fel de sfinţi cărora Dumnezeu le-a descoperit dogmele cele mai ascunse ale religiei creştine…! Iată de ce nu este cu putinţă, exclamă generosul Abélard, ca înţelepţi atât de natural „creştini” să fi fost trimişi de Dumnezeu în iad…!?

Drept încheiere la acest paragraf consacrat acestui mare luptător şi pentru epoca lui mare gânditor progresist, să spunem că speculaţiile lui Abélard în general, şi cele despre trinitate în particular, au exercitat o sensibilă influenţă asupra a numeroşi autori de „summae” teologice apărute în cursul secolului următor. Pare neaşteptat faptul că tocmai o operă abelardiană condamnată de biserică să fie arsă a exercitat influenţă asupra unor autori scolastici nu se poate mai ortodocşi, cum au fost autorii de „summae”. Faptul nu mai apare însă straniu, dacă precizăm că anatemizată carte a lui Abélard a exercitat înrâurirea amintită nu prin conţinutul ei, ci prin modelul de extraordinară construcţie „dialectică” pe care îl oferea.

**B**

**H**

Ne-am oprit la analiza concepţiilor lui Petru Abélard mai îndelungat decât la expunerea doctrinei oricărui alt gânditor medieval studiat până acum în prezentul curs. Zăbovirea această îndelungată este suficient motivată, credem, de împrejurarea că învăţătura lui Abélard s-a dovedit

a conţine elemente progresiste de gândire, dacă nu mai im

 – Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale portante, mai numeroase decât doctrina oricărui alt gânditor al veacului al XII-lea apusean.

Acum, înainte de a face o expunere – foarte sumară şi aceasta – a concepţiilor reprezentate de tabăra adversă şi retrogradă a misticilor, concepţii care explică în bună parte tensiunea intelectuală ce caracterizează opera lui Abélard, să ne oprim ei-teva clipe la un elev al lui Abélard, la **Ioan de Salisbury.**

Elev în acelaşi timp şi al celor mai mulţi dintre umaniştii de la Chartres despre care am vorbit, Ioan de Salisbury a elaborat o operă care, atât prin conţinutul cât şi prin forma ei stilistică, dovedeşte că autorul ei, demn elev al lui Abélard, a pătruns adânc în spiritul culturii greco-latine. Opera lui Salisbury este, până astăzi, unul din principalele izvoare de informaţie referitor la istoria ideilor dezbătute de interesantul secol al XII-lea apusean. Gândirea lui Salisbury atinge adesea supleţea gândirii lui Abélard, dar nu atinge niciodată vigoarea acesteia.

Reţinem din doctrina lui Salisbury – sau mai exact din concepţiile autorului cărţilor *Metalogicus* şi *Polycraticus* – căci el nu a avut o doctrină sistematic elaborată – câteva *elemente progresiste* de gândire, elemente prin care Ioan de Salisbury dovedeşte că nu a trădat învăţătura pe care a ascultat-o la cursurile lui Abélard şi ale

maeştrilor char-trezi.

Pentru Ioan de Salisbury, problema *universalelor,* aşa cum au pus-o cu deosebire reprezentanţii realismului extrem, este problema tip a chestiunilor insolubile. De aici diversele soluţii contradictorii pe care le-au propus acestei probleme cei ce au luat, în cursul timpului, parte la dezbaterea ei. Mergând pe urmele lui Abélard şi neuitând nici de Aristotel, Salisbury deplasează planul de examen al problemei „universalelor", şi în loc să se întrebe care este modul de existenţă a ideilor generale, se întreabă *care este modul în care ne câştigăm aceste idei.* Altfel spus, autorul lui *Metalogicus,* transpunând problema pe plan psihologic, o face mai modestă şi mai uşor de dezlegat.

Altfel, arată Salisbury, dacă luăm în considerare notele asemănătoare şi deci substanţiale ale unui număr oarecare de indivizi obţinem *specia.* Dacă considerăm apoi asemănările pe care ni le arată specii diferite abţinem *genul.* Parvenim deci la formarea ideilor generale despuind cu gândirea substanţele de accidentele şi formele prin care acestea diferă între ele. Dacă ele, adică ideile generale, nu există în chip, individual, cel puţin le putem gândi individual, şi putem examina aparte aceste „universale", care nu există aparte.

Prin această concepţie, mintea condusă de bun-simţ a lui Ioan Salisbury aduce o soluţie limpede şi acceptabilă în problema „universalelor". În lumina unei astfel de concepţii, soluţia realismului extrem, inspirată din idealismul

platonician retrograd, trebuia să apară şi în faţa inteligenţelor medievalilor iubitori de claritate drept ceea ce ea era în realitate: adică produsul unui verbalism sterp şi confuz. Lovind în acest verbalism „realist”, teoria salisburiană reprezenta, în veacul al XII-lea, o *concepţie progresistă* de gândire.

Ioan de Salisbury a jucat un astfel de rol progresist şi prin lupta îndârjită dusă de el, cu talent remarcabil, cu mare putere combativă, şi alăturea de Abélard şi de maeştrii chartrezi, contra taberei reacţionare a misticilor obscurantisti, duşmani ai culturii şi ai „dialecticii”, adică ai gândirii raţionale şi ai progresului. Asemenea maestrului său Abélard, Salisbury a luptat împotriva abuzurilor ce le făceau unii contemporani de „dialectică” şi care, prin aceste abuzuri, transformau „dialectica” în formala sofistică, descreditând-o în faţa opiniei multora. Dar cu şi mai hotărâtă îndârjire şi continuitate a luptat Ioan de Salisbury contra acelora care, tsmându-se de lumina ce-o putea aduce gândirea liberată de sub tirania dogmei în spiritele doritoare de învăţătură şi progres ale veacului, vedeau în lupta de emancipare a gândirii o mare primejdie pentru dogmă şi biserică, şi în consecinţă şi pentru orânduirea social-politică al cărei principal stâlp de susţinere era biserica. Contra acestor duşmani ai luminării, episcopul din Chartres, Ioan de Salisbury, nu cruţă niciun argument *şi,* când nevoia o cere, nicio ironie. El a fost acela care a dat obscurantiştilor secolului al XII-lea porecla de ocară de „franze-lari”

(„cornificii”). Şi din *Metalogicus* al său cunoaştem cât de dârză a fost lupta pe care reprezentanţii progresului, adică umaniştii din Chartres, Abélard şi Salisbury însuşi, au trebuit s-o ducă contra taberei mult mai numeroase a misticilor obscurantişti, tabără sprijinită, evident, şi de forţele reacţionare ale veacului, adică de cler şi nobilime, clase stăpânitoare în orânduirea feudală a evului mediu.

Dacă în doctrinele „dialecticienilor” veacului al

XII-lea examinate până acum tendinţele progresiste de gândire, elementul „eretic” dărâmător de dogme se găseşte, cum am văzut, într-o formă mai mult sau mai puţin ascunsă, implicată, şi dacă aceşti gândicori ne-au apărut a fi fost „eretici” mai mult fără le voie decât intenţionat, veacul al XII-lea a produs *i* gânditori în ale căror concepţii elementul „eretic”, ridică progresist, se afirmă într-o formă directă, la îmi dintre ei chiar în termeni voit expliciţi. Altfel pus, în secolul al XII-lea apar şi gânditori „eretici”.

e intenţie, nu numai de fapt „eretici”, cum au fost cei la care am zăbovit până acum. Aceşti gânditori au elaborat doctrine pe care le-au opus, fără rezerve inutile şi cu curaj, doctrinei bisericeşti, şi cu deosebire bisericii, ca organizaţie social-politică.

Cum vom vedea îndată, concepţiile elaborate de gânditorii despre care vom vorbi în prezentul paragraf au avut un fond de idei comune între ele, dar şi comun în substanţa lui şi cu fondul de idei ce se găsea la baza „ereziilor” populare apărute în

apusul Europei în număr mare şi cu întinsă răspândire tocmai în cursul secolului al XII-lea. Legăturile doctrinelor despre care va fi vorba cu marile „erezir populare ale epocii sunt incontestabile. Şi tocmai cum „ereziile” populare, care ameninţau în acel moment istoric supremaţia bisericii catolice, au fost, cum se ştie, forme camuflate ale luptei de clasă, tot astfel şi doctrinele în chestiune n-au fost decât forme ideologice de luptă socială contra orânduirii feudale în general, şi contra bisericii în special, ca principal susţinător şi apărător al acelei orânduiri în cadrele căreia ea era cel mai bogat şi cel mai puternic feudal.

Deci, înainte de a spune câteva cuvinte despre „dialecticienii eretici” cărora le-am destinat acest paragraf al cursului nostru, să caracterizăm pe scurt de tot marile mişcări populare numite „erezii”, ca pe unele ce-au determinat apariţia pe plan ideologic a doctrinelor elaborate de Amaury de Bene, de David de Dinant sau de Ioachim de Floris.

Marile mişcări populare ce-au avut loc către sfârşitul veacului al XII-lea şi începutul celui de al XIII-lea veac nu sunt nici azi cunoscute în toate aspectele lor. Ştim însă destul ca să putem preciza că acele mişcări ale maselor populare din apusul catolic au avut semnificaţia unor lupte de emancipare economică-socială a acestor mase, luptă care, potrivit condiţiilor concrete ale momentului istoric, a îmbrăcat haina religioasă a „ereziilor”. Îngrozită de primejdia ce-o aduceau acele mişcări populare nu numai pentru situaţia ei

de exploatatoare principală, dar chiar pentru existenţa ei ca atare, biserica, sub conducerea faimosului papă Inocentiu al III-lea, a reacţionat organizat şi cu nemaiauzită cruzime: a înfiinţat *inchiziţia* şi noi ordine călugăreşti, a reprimat cu sălbăticie ereziile populare, a aruncat în vânt cenuşa „dialecticienilor eretici" care nu mai erau în viaţă, şi i-a ars pe rug pe cei încă în viaţă. Numărul noilor secte religioase a fost mare, iar numărul celor ce aderaseră la ele era ameninţător nu numai pentru dăinuirea bisericii catolice ca atare, ci în general pentru întreaga orânduire economico-socială existentă. Că s-au numit secta „umiliţilor" ori a „catolicilor săraci", că s-au chemat „albigenzi" sau „chatari", că au purtat numele de „valdenzi", ori alte multe nume, toate aceste erezii populare au fost forme camuflate ale unor îndârjite şi foarte i aspândite lupte de clasă… Oricare au fost armele de luptă la care ele au recurs pe plan ideologic, fondul real ce a determinat apariţia şi răspândirea acestor erezii a fost pretutindeni acelaşi: adică nemulţumirea maselor populare de situaţia economico-socială în care erau constrânse să-şi ducă viaţa şi dorinţa de eliberare completă de sub puterea tiranică a bisericii catolice, şi prin aceasta, de slăbire a sensibilă sau chiar înlăturare a exploată-ii feudale, în care biserica îşi avea partea leului, de că aceste secte religioase negau nemurirea sufletului, fie că repudiau sacramentele şi „indulgente" papale, a căror pretinsă necesitate constituia nul din izvoarele puterii bisericeşti, fie că predicau întoarcerea la o formă de creştinism primitiv, când

pii nu puteau fi „mântuiţi” dacă erau proprie-ri de pământ, cum învăţa Arnold de Brescia, dispol a lui Abélard, fie că, în sfârşit, repudiau direct orice autoritate religioasă, toate aceste „teze” uz-măreau, în ultimă instanţă, o unică şi mare ţintă: emanciparea maselor populare de exploatare.

Paralel cu aceste mişcări populare de eliberare, cu aceste lupte de clasă camuflate în haina religioasă a „ereziilor”, pe (plan ideologic au apărut – determinate de aceste lupte şi întărându-le la rândul lor – doctrine filosofice care implicau în ultimă concluzie aceeaşi atitudine practică ca şi ereziile populare: adică negarea puterii şi autorităţii bisericeşti, negarea drepturilor ei la exploatarea poporului şi la terorizarea lui spirituală.

Prin consecinţele lor practice, doctrinele la care ne rom opri în prezentul paragraf al cursului nostru duceau la sfărâmarea puterii economice, sociale şi politice pe care o avea biserica papistaşă în cadrele orânduirii feudale a evului mediu. Şi, asemenea marilor erezii populare, aceste doctrine, prin implicaţiile lor cele mai adânci, preconizau înlocuirea orânduiriii feudale, exploatatoare nemiloasă, cu alta în care „toţi oamenii să fie fii egali ai lui Dumnezeu”.

Astfel stând lucrurile nu e greu de înţeles de ce biserica nu s-a mulţumit să arunce anatema numai asupra acestor doctrine „eretice” şi asupra autorilor lor, ci a mers mai departe, hotărând să dea pradă flăcărilor opera considerată de ea ca izvor îndepărtat dar sigur al acestor învăţături „eretice”, adică *De divisione naturae* a lui Scotus

Erigena (1210 şi 1215).

Ceva mai înainte, am amintit numele a trei dintre aceşti doctrinari „eretici”: Ioachim de Floris, David de Dinant şi Amaury de Bene.

**Ioachim de Floris,** abate al unei mănăstiri din Calabria (1145 – 1202), a propovăduit învăţătura numită a evangheliei eterne, învăţătură ce implica negarea rostului existenţei bisericii ca instituţie feudală şi deci **realizarea** unei reforme radicale a bisericii. Reforma ar fi constat în spiritualizarea totală a bisericii; adică Ioachim de Floris cerea ca biserica, renunţând la avere, să renunţe la puterea ei lumească. Organizarea complicată ce şi-o dase creştinismul, învăţa Ioachim, reprezintă o etapă de trecere, etapă efemeră şi imperfectă, ce trebuie depăşită. Transformarea acesta revoluţionară a creştinismului instituţional Ioachim de Fioris o vedea, naiv şi utopic, ca foarte apropiată, căci el plasa începutul ei în veacul al XM-lea şi ca pe un fel de întoarcere la creştinismul primitiv. Considerată în îne, adică ruptă de condiţiile istorice concrete în: are ea fusese formulată, ideea aceasta de întoarcere la creştinismul primitiv nu era, evident, o idee wogresistă. Dar, judecată cu adevărat ştiinţific: dică dialectic, deci în funcţie de momentul isto-ic concret în care a fost propusă şi ţinând seamă e rolul pe care era destinată să-l joace, concepea întoarcerii la creştinismul primitiv reprezenta n *element progresist* de gândire, căci ea era o *aria de luptă contra* exploatării pe care o practica ziserica, şi în acest rol, era chemată să ajute la *îrâmarea sistemului feudal.*

La sinodul din Lateran (1215), biserica a conimnat doctrina „evangheliei eterne”. Formal, perii că ea conţinea o interpretare „eretică” a dog *= i* trinităţii; în fond însă motivele condamnării fost mult mai adânci şi cu totul de altă natură: ictrina „evangheliei eterne” a fost interzisă şi furişită” la conciliul din Lateran pentru că ea re-îzenta o ameninţare şi un serios pericol pentru Dremaţia şi puterea feudală a bisericii. Căci, prie de aproape implicaţiile doctrinei lui Ioachim Floris, se putea întrevedea că ea tindea să înlo-ască concepţia despre om susţinută de biserică cu o concepţie diametral opusă. Biserica propaga o concepţie pesimistă despre natura omenească. După învăţătura bisericii, omul este în stare de păcat şi, *de* mereu reînnoită perdiţie. Pentru a ieşi din această stare, omenirea are nevoie de biserică şi de sacramentele ce se găsesc în administrarea şi puterea ei. Dimpotrivă, învăţătura „evangheliei eterne” afirma, optimist, că omenirea nu are nevoie de teologie pentru a fi salvată, şi mai puţin de o biserică care, devenind putere lumească, stăpânitoare de enorme bunuri materiale, şi-a pierdut tot rostul de a fi. Aceste implicaţii ale doctrinei „evangheliei eterne”, ce ameninţau supremaţia bisericii, explică în mai mare măsură decât „erezia” triteistă a lui Ioachim de ce **biserica** a reacţionat atât de prompt prin anatema din Lateran.

În concluzie: constatăm că, în ultimă instanţă, doctrina lui Ioachim de Floris reprezenta, pe plan ideologic, oglindirea condiţiilor economice, sociale şi politice ale orânduirii feudale a veacului al XII-

lea, şi expresia dorinţei maselor populare de a schimba sau cel puţin de a îmbunătăţit aceste condiţii. Sub acest aspect, ea arată înrudire semnificativă cu doctrinele revoluţionare ale albigenzilor şi valdenzilor, care negau, nu camuflat, ci franc şi direct, rostul de a fi al bisericii catolice, instituţie feudală exploatatoare.

Acelaşi sinoade bisericeşti (Paris, 1210 şi Later-îa 1215) care au condamnat opera lui Ioachim de Floris, au aruncat anatemă şi asupra doctrinei lui **David de Dinant.** Despre viaţa acestuia nu ştim aproape nimic. Autorul anonim al unei cronici contemporane ne spune despre el că era un spirit mai subţii decât ar fi trebuit („subtilis ultra quam dece**ret”)** şi că din cărţile lui şi-ar fi scos Amaury de zistă şi sub cât şi

**Plerdut r* ”.**

SSG fai

J207 **P °feSOR de** teologie **rg**

Doctrina lui Amaury conţinea şi ea numeroase teze spărgătoare de dogme, şi deci, pe planul ei şi în felul ei, ea a fost, în condiţiile istorice date, o învăţătură progresistă. Sacramentele sunt inutile, învăţa Amaury, împărăţia spiritului sfânt a început şi credinţa trebuie înlocuită prin ştiinţă. Vom vedea despre ce ştiinţă este vorba. Amaury îşi fundamentase aceste – pentru biserică şi orânduirea socială existentă – periculoase teze pe o vastă conceptei panteistă, inspirată din opera lui Scotus Erigena, „ereticul”. Am văzut când am analizat opera lui Erigena, de ce panteismul reprezenta, în condiţiile istorice ale evului mediu, o poziţie progresistă de gândire.

Dumnezeu nu este prezent în chip special numai în Hristos ori în cuminecătură, pentru că el este pretutindenea, şi toate creaturile îl încarnează şi-l exprimă. Toţi oamenii sunt **purtători** de Dumnezeu, şi ca atare toţi sunt egali. Împărăţia spiritului a început prin faptul că oamenii, mulţimită doctrinei amalriciene, au descoperit acest mare adevăr: că ei sunt *egali,* că fiecare dintre ei „este un membru al lui Hristos”. „Mântuirea” nu este altceva decât să ştii acest lucru: că Dumnezeu este imanent în toate: „Nemo potest esse salvus, nisi credat se esse membrum Christi”, scria acest elev al marelui Erigena, dacă e să-l credem pe anonimul autor al cronicii citate mai sus – elev şi al lui David de Dinant. Aceasta este „ştiinţa” care, după Amaury, trebuie să înlocuiască credinţa.

Dar, drept consecinţă, aceasta „ştiinţă” îi mai învaţă pe oameni şi altceva: dacă „mântuirea” constă în a cunoaşte că oamenii, asemenea lui Hristos, sunt toţi fii ai lui Dumnezeu, fiind toţi egali, biserica, cu pretenţiile ei de instituţie întemeiată pentru a pune credincioşilor la dispoziţie mijloacele care duc la „mântuire”, îşi pierde orice rost de a fi. Complicata dogmatică susţinută şi susţinătoare de biserică devine nu numai superfluă, ci chiar nocivă. Creştinismul instituţional feudal trebuie deci înlocuit cu „împărăţia spiritului”, întemeiată pe cunoaşterea despre, care am vorbit adineaori.

Această doctrină panteistă a lui Amaury de Bene lovea direct, cum vedem, în bazele înseşi ale întregului eşafodaj pe care se sprijinea puterea şi

autoritatea bisericii apusene; şi indirect, ea lovea în fundamentele orânduirii economico-sociale a feudalismului ierarhic. Că, asemenea învăţăturii „evangheliei eterne” a lui Ioachim de Floris, ea răspundea la nevoi reale ale veacului, dovadă este faptul că ea a devenit în scurt timp ideologia unei secte religioase destul de răspândite, aceea a „amalricienilor”, sectă care nu era decât o haină religioasă ce camufla lupta de clasă.

Astfel înţelegem, după toate cele mai sus spuse, de ce, biserica a reacţionat în cazul lui Amaury de Bene printr-un ritual de condamnare mai barbar decât în cazul lui Erigena, condamnat deodată cu Amaury şi socotit maestru al acestuia. Supus persecuţiilor de tot felul, Amaury îşi retractase, înainte de a muri, îndrăzneaţă să doctrină. Dar cu toate acestea, biserica nu s-a mulţumit să arunce anatemă numai asupra acesteia, ci trei ani după moartea marelui „eretic”, adică în 1210, a ordonat exhumarea cadavrului şi aruncarea lui în „pământ nesfinţit”!

Am urmărit în paginile acestui capitol al cursu-ul nostru marea luptă ce s-a dat în apusul euro-jean, timp de mai bine de trei sute de ani, între, dialectică” şi teologie, adică între gândirea raţio-lală tinzând spre elibere şi mistica reacţionară şi bscurantistă. Am văzut cum această mereu reluată jptă şi-a atins punctul culminant în secolul al

XII-lea, ultimul dintre cele a căror istorie am făcut-o până acum.

Am mai constatat că această luptă ideologică a fi, jt determinată, în ultimă instanţă, de marile şi

numeroasele antagonisme economico-sociale ce frământau orânduirea feudală. Altfel spus, lupta ale cărei faze le-am **urmărit** oglindeşte în termeni abstracţi antagonisme sociale fundamentale, ce au izbucnit în îndelungate şi îndârjite lupte de clasă, lupte care, subminând orânduirea feudală, au sfârşit în cek din urmă prin a o disloca.

Am văzut, în al doilea rând, că lupta ideologică, care nu a luat sfârşit cu veacul al XII-lea – cum nu se terminase nici lupta de clasă pe care ea o oglindea –, a fost înteţită şi de contradicţia ideologică iniţială şi fundamentală a gândirii evului mediu. Aceasta, urmărind, chiar de la începuturile ei, să concilieze elemente de gândire contradictorii, adică raţionalismul elen cu misticismul teologic creştin, şi căutând prin aceasta o perspectivă din care să poată „justifica" în faţa conştiinţei ierarhia feudală, îşi pusese o problemă insolubilă. Am văzut în precedentele analize, că oricât de mare şi de îndelungat **a** fost efortul de a găsi o soluţie mulţumitoare problemei care urmărea contopirea unor termeni antagonişti, întreprinderea a sfârşit printr-un eşec total.

Dimpotrivă, am putut constata, în cursul analizelor noastre, cum mereu **reluata** încercare de conciliere a unor date în însăşi substanţa lor contradictorii a alimentat în spiritul mistic şi agresiv al bisericii, sentimente de permanentă suspiciune faţă de gândirea raţională care lupta să se elibereze de sub tirania înăbuşitoare a dogmei. De la simpla suspiciune, conducerea bisericii a trecut mereu la cele mai crude măsuri de

represiune contra tuturor „dialecticienilor **K** a căror doctrină conţinea astfel de elemente progresiste de gândire, elemente care, tocmai pentru că erau progresiste, subminau nu numai

**:**

**me**etină într –,! **a** biserici, tiona Jă JT **mmorat** «ca de ***cum*** această tas

atenţionat **fcise**ncii am n încum istoriei lor. Căci, judecând dialectic lucrurile, am putut constata aproape la tot pasul că tocmai contradicţia fundamentală existentă între, termenii opuşi pe care „oia să-i concilieze gândirea medievală în căutarea unei „justificări" a orânduirii sociale ierarhice a evului mediu, tocmai acea contradicţie a fost una din cauzele care, pe plan ideologic, a acţionat istoric în sens progresist, eliberator, pozitiv. Pentru că, dacă e adevărată constatarea repetată că problema insolubilă pe care şi-a pus-o scolastica a făcut să se cheltuiască enorm de multă energie intelectuală şi a cauzat, prin persecuţiile nemiloase întreprinse de biserică, enorm de multe suferinţe şi jertfe, tot atât de adevărat este că aceeaşi contradicţie fundamentală a sfârşit prin a elibera gândirea raţională din cătuşele dogmei ucigătoare a oricăror germeni de propăşire. Căci, cum am văzut, a existat în evul mediu un veir întreg de gânditori (linia Erigena – Abélard – Chartriştii – Amaury de Bene) la care efortul iniţial de conciliere a ceea ce era inconciliabil a dus treptat la separarea tot mai bine definită a celor două domenii, între care o gândire riguroasă şi

onestă nu putea găsi nicio punte de trecere. Numărul şi însemnătatea acestor gânditori va creşte pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul evului mediu. Iar când factorii istorici obiectivi, economieo-sociali – analizaţi la sfârşitul capitolului precedent al prezentului curs – vor crea condiţii materiale propice, această din urmă categorie de gânditori va fi aceea care va dărâma cadrele de bază ale ideologiei scolastice.

Am văzut, mai departe, că lupta dârză şi îndelungată dusă de linia aceasta de gânditori, care pentru vremea lor au reprezentat progresul, luptă dusă contra elementelor ce ţinteau spre aservirea tot mai mare a gândirii raţionale, oglindeşte, pe plan ideologic abstract, marile lupte de clasă desfăşurate, în epoca studiată de noi, pe planul concreţ al istoriei, între forţele clericalo-feudale, exploatatoare şi reacţionare, şi noile forţe sociale, în continuă creştere. Luptele acestea de clasă şi-au găsit apoi, cum am văzut, o formă de expresie ideologică şi mai directă în ideologiile ereziilor populare, ajunse la mare răspândire în cursul veacului al XII-lea.

Am putut vedea apoi că ierarhia bisericii catolice, concentrată în puterea crescândă a papalităţii, fiind principala coloană de susţinere a orânduirii feudale, a fost, ca atare, asemenea nobilimii, interesată în permanentizarea relaţiilor econcrnico-so-eiale ale epocii. Mai mult decât atât: printre forţele feudale exploatatoare, biserica ocupa locul întâi. Nu e, în consecinţă, de mirare că am putut constata că purtătorii de cuvânt pe plan ideologic ai păturilor sociale în revoltă crescândă

an atacat mai întâi ideologia prin care ierarhia ecleziastică îşi „justifica" poziţia ei de clasă privilegiată. Să remarcăm că nu importă faptul că cei mai mulţi dintre aceşti gânditori nu şi-au dat, seama în chip lucid de marele rol istoric pe care ei îi jucau şi nici în numele şi interesul căror pături sociale ei vorbeau. Să mai reţinem faptul că, străduindu-se să înţeleagă dogma „dialecticienii" care s-au aşezat pe linia de gândire Scotus Erigena – Amaury de Bene au reprezentat) concepţie, pentru acele vremi şi în condiţiile istoice date, nu se poate mai revoluţionară. Căci, doerina lor nu tindea ea oare, în ultima instanţă, să ubordoneze raţiunii dogma? Or, această subordona-e însemna libertate de critică a învăţăturilor creşnismului instituţional-feudal, şi în dreapta conse-nţă, ea amenința cu răsturnarea mai apropiată ori tai îndepărtată a autorităţii şi puterii bisericii calice; şi indirect, când condiţiile istorice o vor înidui, ea amenința cu dislocarea întregii orânduiri udale.

Pe măsură ce cursul nostru a înaintat, am indicat, sumar şi în legătură cu fiecare doctrină purtătoare de „erezii", cum a reacţionat biserica în faţa năvălirii progresive a „dialecticii" în terenul îngrădit cu, ifroase ziduri al teologiei şi al misticii. În ultimul paragraf al prezentului capitol, să vedem cum a ripostat biserica în faţa stării de lucruri aşa cum se prezenta ea în veacul al XII-lea. Conform procedeului urmat şi până acum şi justificat în lecţia noastră despre Abélard, vom vorbi *scurt de tot* despre felul cum a răspuns biserica, pe plan doctrinar, – Jialecticienilor

progresişti; pe plan concret, am văzut prin ce măsuri barbare de represiune le-a răspuns. Motivele cai e justifică acest procedeu sunt multiple. Mai întâi, aşa-numita doctrină a misticilor, reprezentanţii autorizaţi ai reacţiunii ecleziastice, e ea însăşi destul de sumară. În al doilea rând, într-o istorie a filosofiei – fie ea medievală – importanţa locului deţinut de teologii puri nu se justifică prin contribuţia lor pozitivă la propăşirea ideeilor filosofice, căci această contribuţie pozitivă este inexistentă. Astfel încât, dacă într-un curs de istorie a filosofiei vorbim totuşi şi de teologii puri şi mistici o facem din motivul că, opunându-se tendinţelor de emancipare ale gândirii raţionale, ei au făcut ca acest proces de eliberare să devină o luptă **dârză** şi îndelung susţinută, *luptă de care dacă se face abstracţie, nu poate fi înţeleasă just marea linie de mişcare a gândirii medievale.* Vedem deci că concepţia marxistă a istoriei, care explică dezvoltarea, pe orice plan de existenţă, prin lupta ce se dă între forţe sociale diverse, justifică tiatarea, cel puţin sumară, a concepţiilor medievale net reacţionare, în cadrele unui curs de istorie a filosofiei evului mediu.

au reacţionat deci, în veacul al XII-lea, pe plan, doctrinar, purtătorii de cuvânt ai bisericii şi apărătorii dogmei contra „dialecticienilor” care, în condiţiile istorice date, au fost, evident, pionierii progresului în acea epocă?

În fruntea acestor apărători ai „dreptei” credinţe stătea Bernard de Clairvaux. Pe aceeaşi linie de luptă s-au aşezat apoi şi autorii numeroşi

ai cărţilor de „sentinţe”, precum şi misticii de la mănăstirea „Sfântul Victor” din Paris: Ghauthier, Hugo şi Richard. Cu un instinct sigur al primejdiei ce venea din partea unei gândiri cu pretenţii de relativă independenţă, toţi aceştia au elaborat concepţii în care, cu mijloace mai mult sau mai puţin dezvoltate, au căutat să arate ce mari erau pericolele care ameninţau biserica – şi cu ea, toată orândui-rea feudală al cărei exponent şi profitor de „drept divin” era biserica – din partea unei gândiri are un mai voia să asculte de preceptul: *filosofia ancilla theologiae est.*

Unii dintre aceşti adversari ai filosofiei, ca Hugo şi Richard, ori ca Alain de Lille, au încercat să demonstreze că „dialectica” nu mai poate să pătrundă, în materie teologică, decât până la adevăruri probabile, şi că ea trebuie să se mulţumească cu un rol mai modest: cu acela de a servi ca armă contra ereziilor, care, lucru omenesc fiind, pot fi răsturnate tot cu arme omeneşti, cum e „dialectica”. Mai măsuraţi în reacţiunea lor decât Bernard de Clairvaux şi Gauthier de St. Victor, aceşti apărători ai dogmei au propus o separaţie netă a domeniilor. Deci, mai cumpătaţi decât cei acum amintiţi şi decât elevii lor – care au fost foarte numeroşi, Alain de Lille, Hugo şi Richard 4 e St. Victor, mistici care nu dispreţuiesc învăţătura profană, nu au repudiat total „dialectica”.

Dimpotrivă, Gauthier de St. Victor şi Bernard de Clairvaux, mult mai habotnici şi mai lipsiţi de măsură, au negat rostul de a fi şi utilitatea gândirii raţionale a „dialecticii”. Cu o argumentaţie în care

e mai mare ura contra „dialecticii” decât ascuţimea şi forţa dovezilor, aceşti mistici au arătat, printr-un stil încărcat de expresii violente, că toţi „ereticii” au fost fii ai „dialecticienilor” şi ai filosofilor. Bernard de Clairvaux nu a pierdut nicio ocazie să nu-l atace pe cel mai mare profesor al epocii, pe Abélard, care „a făcut confuzie între dogmă şi filosofie”, şi care „fără, moralitate[1] discută despre virtuţi şi vicii, fără credinţă despre crime, fără simplicitate şi sobrietate despre misterul sfintei treimi”.

Bernard de Clairvaux, mare om de acţiune şi gânditor neînsemnat, a elaborat, ca argument teoretic contra „dialecticienilor”, şi o gnoseologie. Concepută după schema ce-o găsise în *Timaios* al lui Platon, teoria lui Bernard se deosebeşte de aceea a lui Platon doar prin faptul că misticul creştin face să intervină graţia divină la depăşirea fiecărei etape pe care trebuie s-o parcurgă mintea pentru a atinge gradul suprem de cunoaştere, care este, în concepţia lui Bernard, contemplaţia extatică.

Din perspectiva, unei astfel de concepţii, nu e mirare că filosofia lui Abélard şi doctrinele maeştrilor din Chartres trebuiau să-i apară lui Bernard de Clairvaux... deşertăciune a deşertăciunilor...!

Reacţiunea violentă a lui Bernard de Clairvaux şi a taberei misticilor condusă de el, tabără mai numeroasă decât aceea a „dialecticienilor” căzuţi mai mult sau mai puţin în „erezie”, a contribuit şi ea – alături de alte motive – la hotărârea pe care a Luat-o papalitatea de a pune la index (1209) opera

lui Aristotel, cu excepţia scrierilor de logică ale Sta

1 Bernard face aci **aluzie** la dragostea **lui** Abélard **pentru Héloïse.**

gintului, operă în care, în acel moment istoric, biserica a văzut principalul izvor al „ereziilor” filosofice.

*

Astfel, către sfârşitul secolului al XII-lea şi la începutul celui de **al XIII-lea** veac perspectivele de progres abia întrezărite, deschise ceva mai timid de chartrişti şi de Abélard, deschise însă luminos de „ereticii” de intenţie despre care am vorbit în paragraful precedent, par a se fi închis pentru mornorn. Dar ele se vor redeschide după ce „sintezele” veacului al XII-lea vor fi fost elaborate şi se va dovedi că acestea nu erau în fond ceea ce ele pretindeau a fi. Adică, nu erau sinteze reale între elemente opuse ca acelea **exprimate** prin termenii: gândire raţională, progresistă, pe de o parte – mistică reacţionară, obscurantistă, pe de altă parte.

În lupta pe care am urmărit-o în acest lung capitol nu s-a produs deci, la sfârşitul veacului al XII-lea, decât o pauză. Căci, nu peste mult, **ea** va fi reluată şi îşi va da roade în plină lumină şi putere o sută de ani mai târziu, când noi relaţii între forţele sociale ale orânduirii feudale şi noi elemente de cunoaştere venite pe calea

experienţei vor fi făcut posibil acest lucru.

Redactor: DORU OLTEANU Tehnoredactor: CONSTANTIN RUSU

Apărut: J9S6. Bun <în tipar: 09.07.1086. Comanda nr.: 2734. Coli de tipar: 26,25. Hârtie: velină 60 g/mp. Format: 50X80/10.

**Tiparul** nypcutat, sub comanda nr. 208

la ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICA **CLUJ**

Municipiul Cluj-Napoca

{3 dul tenin nr. 346. Republica Socialistă România